LOTZES LEHRE VON DER EINHEIT DER DINGE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

HANS KRONHEIM

AUS CRONE A. D. BRAHE

ACAD. BIBLIOTHEK BASEL

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 26. FEBRUAR 1909

1910

QUELLE & MEYER

LEIPZIG

Vorliegende Dissertation bildet einen Teil der Abhandlung, die unter dem Titel

„Lotzes Kausaltheorie und Monismus“

erschienen ist.

Druck von C. G. Naumann G. m. b. H., Leipzig.

Meinen Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543502_0074

INHALT.

Seite

1. Notwendigkeit des Monismus 7
   a) Feststellung der Grundlage des Monismus 7
   b) Kritische Untersuchung der Grundlage 13
2. Möglichkeit des Monismus 25
   a) Der Immanenzbegriff 26
      Entwicklung des Substanzbegriffes 26
      Lotzes Verhältnis zu Spinoza, Leibniz und Malebranche; Lotzes Lehre ein Panentheismus 33
      Die Leugnung der Dingwelt und der Seelenbegriff 41
   b) Die Willensfreiheit: ihre Begründung und Definition. Machtbereich des Willens 45
   c) Die Willensfreiheit der Geister mit ihrer Immanenz im Absoluten vereinbar 47
   d) Interpretationen Lotzes 50

Schluß: Lotzes Darstellungs- und Untersuchungsweise 56

Lotze teilt der Philosophie die Aufgabe zu, Einheit und Zusammenhang in die zerstreuten Gedankenreihen der Bildung zu bringen, sie alle untereinander zu verbinden, ihre Widersprüche zu entfernen und aus ihnen eine abgeschlossene Weltansicht zusammenzufügen. Gelingt es nun seiner eignen philosophischen Untersuchung, diese Aufgabe restlos zu erfüllen? Zeigt seine philosophische Weltanschauung den engen Zusammenhang ihrer einzelnen Teile und die Abgeschlossenheit, die wir von ihr erwarten müssen, bietet sein System die befriedigende Einheit und Widerspruchslosigkeit?

Diese Fragen sind in der einen oder andern Form häufig genug aufgeworfen und nicht selten zu Ungunsten Lotzes beantwortet worden. Man hat einerseits die Notwendigkeit, anderseits überhaupt die Möglichkeit von Lotzes Monismus angefochten und zu widerlegen gesucht. Und es soll jetzt untersucht werden, inwieweit die Argumente, die gegen Lotze geltend gemacht worden sind, berechtigt sind. Wir prüfen: erstens, ob sich innerhalb der Lotzeschen Weltanschauung die Lehre von der Einheit des Seienden mit Notwendigkeit ergibt; zweitens, ob der von ihm aufgestellte Monismus sich mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Einklang bringen läßt und demnach ohne Widerspruch bestehen kann.

Die Frage nach der Notwendigkeit des Monismus bei Lotze macht es uns zur Aufgabe, die Basis, auf der Lotze seinen Monismus erbaut hat, deutlich ins Auge zu fassen und ihre Festigkeit und Haltbarkeit zu prüfen. Erweist sie sich als solide, so ist der Monismus gesichert.

Welches ist nun die Grundlage von Lotzes Monismus; wie kommt unser Denker dazu, den Pluralismus, von dem er ausgeht, aufzugeben? Es muß zuvörderst hervorgehoben werden, daß nicht ästhetische Neigungen ihn zur Überzeugung von der Einheit des Seienden führen.

„Nicht das Schlagwort oder Postulat des theoretischen Monismus“ [1]), wie Pfleiderer in seiner lichtvollen Darstellung der Lotzeschen Philosophie sagt, ist für ihn beim Abschluß seines metaphysischen Systems maßgebend. Lotze erklärt ausdrüchlich: „Der Monismus, zu dem wir jetzt gekommen sind, d. h. die Überzeugung von der alleinigen unbedingten Realität eines einzigen Wesens, ist in der Geschichte der Philosophie meistens aus ästhetisch-ethischen Gründen behauptet und mehr durch Begeisterung als durch Beweisführung verteidigt worden. Es war daher hier Absicht, mit Vermeidung aller solcher Gründe zu zeigen, daß die trockensten Aufgaben der theoretischen Welterklärung gar nicht lösbar sind ohne die Voraussetzung dieser Einheit.“ [2]) Und wer in der Metaphysik [3]) gesehen hat, mit welcher Strenge Lotze alle ästhetischen Motive aus der rein metaphysischen Erörterung bannt und auch außerhalb des metaphysischen Gebietes nur gelten läßt mit klarem und ausdrücklichem Hinweis auf ihren nichtmetaphysischen Ursprung, der wird die Überzeugung gewonnen haben, daß es Lotze mit seiner metaphysischen Begründung der Einheit heiliger Ernst ist. Es dürfte nicht ganz überflüssig sein, eben darauf mit besonderem Nachdrucke hinzuweisen. Denn man begegnet nicht selten der Ansicht, daß Lotze zwar die metaphysische Begründung des Monismus versucht, daß dieser jedoch weniger aus theoretischen als aus ästhetischen Motiven bei ihm festgestanden habe, so daß seiner Beweisführung gewissermaßen ein mehr formaler, nur äußerlicher Wert beizumessen wäre und keine tiefere Bedeutung zukomme. Zu diesem Resultate gelangt selbst Wartenberg [4]), nachdem er zu Anfang [5]) auf die streng metaphysische Grundlage des Monismus hingewiesen hatte.

Scharf und energisch betont Lotze von vornherein, daß nur dann die Einheit einen Sinn hat und Gewinn bedeutet, wenn die Betrachtung des Endlichen und der Vielheit auf ihre eigene Grundlage zurückverfolgt, uns selbst den Weg einzuschlagen nötigt, der zu dieser andern

[1]) E. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berlin 1882, S. 40.
[2]) Lotze, Grundzüge der Metaphysik (3. Aufl. Diktat von 1871) § 39.
[3]) Vgl. besonders: Metaphysik (1884), S. 164 f.
[4]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 106.
[5]) Wartenberg, ibid. S. 35 f.

Ansicht der Welt als zu unserm unvermeidlichen Ziele führt.[1]) Diese Auffassung von der Bedeutung der Einheit zeigt bereits die „Medizinische Psychologie", wo ihr allerdings nur der Dualismus von Geist und Materie gegenübersteht. Da sagt Lotze: „. . . Wir würden uns nicht im mindesten bedenken, falls die Tatsachen der Erfahrung eine ähnliche Annahme nötig machten, die Anzahl solcher getrennten Gattungen des Realen noch weit über diese Duplizität von Körper und Geist zu vermehren." [2]) Die Einheit ist ihm das Ziel, das am Ende des Weges winkt, das daher sorgsam erarbeitet werden muß, das aber als Geschenk unsrer voraneilenden Phantasie, als Gabe vor der Zeit völlig wertlos ist. So widmet er denn der theoretischen Begründung des Monismus die ganze Kraft seines Geistes und verwendet auf sie alle Sorgfalt. „Kritisch nach den eingehendsten Erwägungen", sagt ein Interpret, „sieht Lotze schließlich sich gleichsam gezwungen, seine so klar entwickelte Vielheitslehre zum Teil wieder preiszugeben gegen den . . . Grundbegriff einer . . . Allsubstanz." [3]) Und Lotze selbst gesteht in der Metaphysik: „Denn eben dies will ich hier ausdrücklich hinzufügen, daß ich zwar altfränkisch genug bin, für die religiösen Bedürfnisse . . . empfänglich zu sein, daß aber nicht auf ihnen, sondern auf bloß theoretischen Gründen die Ansichten beruhen, die ich hier verfochten habe." [4])

Soll uns demnach die Betrachtung des in der Erfahrung Gegebenen zur Einheit führen, so läge es nahe, im Hinblick auf den Inhalt der Natur, in Erwägung der Zweckmäßigkeit ihrer Bildungen die Einheit zu postulieren. Vor allem die Betrachtung des Lebendigen und besonders des Seelenlebens wird uns zum Bekenntnis einer höheren, die zerstreuten Ereignisse zu dem Ganzen eines Weltlaufs verbindenden Macht aufregen. Aber dieses Geständnis kommt Lotze zu spät: „. . . Keine einzige Wechselwirkung kommt ohne die Mitwirkung jenes höheren Grundes zustande, den wir übel beraten nur für die Entstehung einzelner bevorzugter Erscheinungen zu bedürfen meinen." [5])

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 463.
[2]) Lotze, Medizinische Psychologie, S. 23.
[3]) O. Caspari, Hermann Lotze (2. Aufl. 1895), S. 80.
[4]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 458.
[5]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 422.

Ließe uns die Betrachtung der Zweckmäßigkeit in der Natur ihre einheitliche Entstehung noch zweifelhaft, so wird dagegen die Tatsache, daß es überhaupt Wechselwirkungen gibt, uns zur Annahme einer realen Einheit aller Dinge nötigen.[1]) Nicht die Zweckmäßigkeit der Welt, denn sie unterliegt zweifelhafter Schätzung, sondern die Tatsache, daß überhaupt ein Weltlauf vorliegt, in welchem Ereignisse sich nach Gesetzen verketten, muß auf die notwendige Einheit des substantiellen Weltgrundes führen.[2]) „Gar kein Weltlauf, weder ein harmonischer noch ein unharmonischer, ist mir ohne die Voraussetzung jener Einheit begreiflich, die alles gegenseitige Wirken des Einzelnen erst möglich macht; die Störungen der Dinge durcheinander bezeugen die beständige Gegenwart dieses Einen ebenso eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck.“[3]) Zur Anerkennung einer unendlichen Substanz nötigt uns jedes noch so ärmliche Beispiel irgendeiner Wechselwirkung, jeder einzelne Fall von Kausalität.[4])

Der wahre Grund, der Lotze zur Aufstellung seines Monismus veranlaßt, ist also, um mit Pfleiderer zu reden, die „simple Tatsache der Wechselwirkung als solcher.“[5]) Suchen wir uns in Kürze zu vergegenwärtigen, wie Lotze von hier aus zur Forderung der Einheit gelangt. Es sind die Schwierigkeiten der causa transiens, an die er hierbei anknüpft, und die er zu beseitigen sucht. Zwei Schwierigkeiten, von verschiedener Art und von ganz verschiedenem Gewicht, sind in dem Begriffe des transeunten Wirkens enthalten, und beide müssen wir, wenn wir uns über Lotzes Monismus klar werden wollen, streng voneinander scheiden. Die eine Schwierigkeit liegt in der Unbegreiflichkeit des transeunten Wirkens, in unserer Unfähigkeit zu erkennen, wie eine Wirkung von einem Elemente zum anderen überzugehen vermag. Jeder Versuch, die Möglichkeit des Überganges eines Einflusses zu begreifen, ist vergeblich. Weder als selbständiges Ding noch als Zustand läßt sich der Influxus verstehen, noch auch als „geisterhaftes Etwas“. Es zeigt sich ferner, daß der Übergang,

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus II (4. Aufl.), S. 47.
[2]) Lotze, ibid. III (4. Aufl.), S. 559 f.
[3]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 458.
[4]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 429.
[5]) Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung, S. 45.

wenn geschehen, nur die Einleitung, aber keine Erklärung der Wirkung wäre. Allein die Unbegreiflichkeit des transeunten Wirkens dürfte uns noch nicht hindern, seine Realität anzunehmen. Die Unfähigkeit unseres Geistes, die causa transiens zu erfassen, gäbe uns keineswegs das Recht, ihre Wirklichkeit in Zweifel zu ziehen. Ist doch die Wirklichkeit unendlich reicher als das Denken. Auch das immanente Wirken, das wir als eine gegebene Tatsache unbeanstandet hinnehmen, ist um nichts klarer und begreiflicher als das transeunte. Wir sehen schon: Die Unbegreiflichkeit kann nicht der Punkt sein, der uns in Wahrheit den Begriff des transeunten Wirkens dunkel und schwierig macht.

Wenden wir uns nun dem zweiten Punkte, der anderen Schwierigkeit zu, die der Begriff der causa transiens darbietet. Der Gang der Untersuchung führt Lotze zunächst auf die Vorstellung einer Vielheit von Dingen. Ihre Mannigfaltigkeit scheint ihm die bequemste Erklärung für die ebenso große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu bieten. Diese Dinge sollen als selbständige, verschiedene, jedes eine Einheit in sich, in die eigentümlichen Verhältnisse zu einander treten, die ihre selbstgenügsamen Naturen zur Wechselwirkung nötigen. Aber ganz unmöglich ist es anzugeben, worin dieser Übergang aus Teilnahmlosigkeit zu metaphysischem Zusammen bestehe, und es bleibt ein beständiger, nie zu lösender Widerspruch, daß Dinge, die einander nichts angehen, dennoch einander so angehen sollen, daß eines um das andere sich kümmern und sich in seinen eignen Zuständen nach denen des andern richten müsse. Das ist ein Vorurteil, das aufzugeben ist. Denn einen Begriff, der einen Widerspruch in sich enthält, können wir nicht als wirklich annehmen. Es kann nicht eine Vielheit selbständiger, unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Teile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden. Ihr Dasein und Inhalt ist durchaus bedingt durch die Natur und Wirklichkeit des einen Wesens, dessen unselbständige Glieder sie sind. Damit geht der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht endgültig in einen Monismus über, und an die Stelle des transeunten Wirkens tritt das immanente, das zwar ebenso unbegreiflich, aber doch frei von Widerspruch ist.

Hier also haben wir die eigentliche Wurzel des Monismus Lotzes gefunden. Die Undenkbarkeit des widerspruchsvollen Begriffes der causa transiens drängt uns zur Annahme der Einheit aller Dinge. Werfen wir nur noch einen Blick auf die Art, wie Lotze zu seinem Ziele gelangt. Er selbst betont, daß er nicht gesagt haben will, was wir denken müssen, um die Wechselwirkung begreiflich zu machen, sondern was wir wirklich denken, sobald wir uns klar machen, was wir unter ihr meinen. Die Einheit aller Einzelwesen in M war nicht in der Weise einer Hypothese als ein Auskunftsmittel zur Beseitigung vorliegender Schwierigkeiten zu erraten oder zu erfinden; nicht ein glücklicher Einfall hat uns zur Lösung der Widersprüche verholfen. Die Einheit ist vielmehr ein durch bloße Zergliederung in dem Begriffe der Wechselwirkung nachweisbarer Gedanke. Durch eine Analyse des Kausalbegriffes gelangt Lotze zur Einheit der Dinge. Aber es wäre zuviel gesagt, wollte man mit E. Wentscher behaupten, daß Lotze durch „erkenntnistheoretische Untersuchungen“ zum Monismus kommt[1]), und daß „erkenntnistheoretische Untersuchungen die eigentliche Grundlage seiner Metaphysik sind“.[2]) Ebensowenig darf man Lotzes Standpunkt „transzendental“ nennen.[3]) Lotze lehnt in der Einleitung zur Metaphysik ausdrücklich den Transzendentalismus Kants ab. Er erklärt es für sehr bequem, vor der Lösung bestimmter Fragen allgemeinen Betrachtungen über Erkenntnisfähigkeiten nachzuhängen, statt sich ihrer zu bedienen. Diese anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorien der Erkenntnis hat aber nach seiner Ansicht sehr selten zu einem sachlichen Gewinn geführt. „Das beständige Wetzen der Messer ist langweilig, wenn man nichts zu schneiden vorhat.“ Es sind durchaus ungesunde Bestrebungen, die von einer psychologischen Zergliederung unseres Erkennens eine Grundlegung der Metaphysik hoffen. Man darf die Erkenntnistheorie durchaus nicht als eine leicht zu erledigende Vorfrage betrachten, nach deren Ausfall über die Gültigkeit der Aussagen der Vernunft von Grund aus entschieden werden könne. Den Vorgang unseres Erkennens und seine Beziehungen zu den Objekten müssen wir denjenigen Behaup-

[1]) Else Wentscher, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie S. 27
[2]) Else Wentscher, ibid. S. 49.
[3]) Neuendorff, Lotzes Kausalitätslehre, S. 106, 107.

tungen unterordnen, die unsre Vernunft, als ihr denknotwendig, über jeden wirklichen Vorgang und über die Wirkung jedes Elementes der Wirklichkeit auf das andere aufstellt.[1]) Die Kritik ist nicht eine der Metaphysik vorangehende, sondern eine ihr immanente Frage. Oder, wie er an anderer Stelle sagt: „Man muß sich zuerst klar machen, welche notwendigen Vorstellungen man sich über das Zustandekommen jeder Wechselwirkung machen muß; und der Ansicht, die man hierüber gewonnen haben wird, muß man die Erkenntnis als das spezielle Beispiel unterordnen, in welcher das eine der wechselwirkenden Glieder ein des Erkennens fähiges Wesen ist.“[2]) Daher ist, was E. Wentscher „erkenntnistheoretisch“ und Neuendorff „transzendental“ nennen, bei Lotze ontologisch und gehört in den Bereich der Metaphysik.

Als Resultat unserer Untersuchung hat sich ergeben: die Wechselwirkung führt Lotze zum Monismus; der Widerspruch, den die causa transiens enthält, fordert die Einheit aller Dinge im Absoluten. Nachdem wir so die Grundlage festgestellt haben, auf der sich Lotzes monistische Weltansicht erbaut, können wir der ersten der beiden Fragen näher treten, die wir am Eingange unsrer Untersuchung (S. 7) aufgeworfen haben und bis jetzt haben unbeantwortet lassen müssen, der Frage nämlich, ob der Monismus sich bei Lotze als notwendig erweisen lasse. Wir gehen hierbei aus von der Kritik, die Wartenberg an Lotzes Monismus geübt hat, und durch die er seine Unhaltbarkeit hat nachweisen wollen.[3]) Naturgemäß muß man, um die Festigkeit des Monismus zu prüfen, bei der causa transiens ansetzen. Erweist sich, daß in der Tat in diesem Begriffe ein unlöslicher Widerspruch vorhanden ist, dann besteht der Monismus zu Recht, im andern Falle ist er eine unnötige, wenn auch mögliche Weltansicht.

Gleich zu Anfang seiner Untersuchung stellt Wartenberg folgende Behauptung auf, deren Berechtigung wir prüfen wollen: „Der Argumentation Lotzes liegt eine petitio principii zugrunde, eine Erschleichung des Beweisgrundes, eine Erschleichung, die unser Denker sich

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 15 ff.
[2]) Lotze, Grundzüge der Logik und Enzykl. der Phil. § 92.
[3]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 101 ff.

am wenigsten hätte sollen zuschulden kommen lassen, weil er selbst es war, der gerade den Punkt, welchen er in seinem Beweise stillschweigend voraussetzt und als den eigentlichen nervus probandi verwendet, an einer anderen Stelle seiner Metaphysik vollkommen zutreffend erörtert hat, und, was um so merkwürdiger ist, in einem Sinne erörtert hat, der demjenigen, in welchem er ihn hier als Voraussetzung gebraucht, geradezu entgegengesetzt ist."[1]) Diese Behauptung zerfällt ihrem Sinne nach in zwei Teile, und wir wenden uns zunächst dem ersten in ihr enthaltenen Punkte zu, der Beschuldigung, daß der Argumentation Lotzes eine petitio principii, eine Erschleichung des Beweisgrundes, zugrunde liege. Folgen wir der Darstellung Wartenbergs.

Folgendermaßen stellt sich ihm übersichtlich Lotzes Gedankengang als Syllogismus dar:

„Obersatz: Wesen, die von einander unabhängig und getrennt existieren und einander nichts angehen, können nicht aufeinander wirken;

Untersatz: Nach der pluralistischen Auffassung existieren die Substanzen, als Träger des wirklichen Geschehens, voneinander unabhängig und getrennt, und gehen einander nichts an;

Schlußsatz: „Also können diese Substanzen nicht aufeinander wirken."[2])

In formaler Hinsicht ist ihm dieser Schluß unanfechtbar. Um nun auch die materiale Wahrheit zu prüfen, untersucht er die Prämissen des Syllogismus. Und da ist ihm der Obersatz ein wahres Urteil: Wenn Wesen einander nichts angehen, können sie sich nicht nacheinander richten. Aber den Untersatz beanstandet er und damit natürlich auch den Schlußsatz. Im Substanzbegriff scheint ihm nicht jene absolute Unabhängigkeit zu liegen, welche die causa transiens unmöglich macht und zum Monismus nötigt. Mit aller Entschiedenheit lehnt er diese Unabhängigkeit ab als nicht im Begriffe der Substanz enthalten, und Lotze ist seiner Meinung nach zur Annahme solcher Substanzen nicht befugt. Aber ist die Lotzesche Auffassung

---

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 101.
[2]) Wartenberg, ibid. S. 102.

vom Substanzbegriff wirklich so unberechtigt, wie Wartenberg es darstellt? Und ist anderseits die Bedeutung der Substanz als relativ selbständige Wesenheit, als „realer Mittelpunkt ein- und ausgehender Wirkungen“[1]) so offenbar, wie Wartenberg behauptet? Die Selbstverständlichkeit, mit der Wartenberg diesen Substanzbegriff fordert, wird doch stark erschüttert durch die Tatsache, daß eine so große Anzahl der klassischen Philosophen die Substanz als das schlechthin Unabhängige ähnlich Lotze definiert haben. Der Tadel, den Wartenberg hier gegen Lotze ausspricht, müßte sich demnach streng genommen auch auf sie alle erstrecken: auf Descartes, der die Substanz darstellt als res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, auf Spinoza, der definiert: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird“, auf die Ockasionalisten, die wegen der Selbständigkeit der Substanzen die Wechselwirkung opfern, auf Leibniz, dessen Monaden „ohne Fenster“, also gänzlich beziehungslos sind, und endlich auf Herbart mit seinen absolut selbständigen Substanzen. So klar, wie Wartenberg es behauptet, geht demnach sicherlich nicht aus dem Begriffe der Substanz ihre relative Selbständigkeit hervor. Eben die Tatsache nun, daß zumal die pluralistischen Systeme in der Geschichte der Philosophie, wie die des Leibniz und des Herbart, die Dinge völlig beziehungslos darstellen, mag auch für Lotze, der vom Pluralismus ausgeht, bei der Zugrundelegung selbständiger und teilnahmloser Dinge mitbestimmend gewesen sein.

Besonders aber scheinen uns hierbei folgende Motive für Lotze maßgebend gewesen zu sein:

Die natürliche Weltansicht geht ebenfalls von der Annahme einer Vielheit selbständiger Dinge aus. Der Widerstand, auf den der Mensch stößt, wenn er die ihn umgebende Welt der Dinge für seine Zwecke umgestalten will, hat ihn seit jeher zur „Anerkennung einer dunklen Selbständigkeit veranlaßt, mit welcher die Dinge der Veränderung ihrer Zustände widerstreben“.[2]) Und da Lotze mit Vorliebe an die gewöhnliche Meinung anknüpft, so übernimmt er denn zu-

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 102.
[2]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 25.

nächst aus der „selbstwüchsigen Ontologie“ die Voraussetzung selbständiger Dinge. Am Ende der Einleitung zur „Metaphysik“ hat er diese seine Art, von der natürlichen Weltauffassung auszugehen, begründet. Die Berechtigung dazu sieht er zuvörderst darin, daß die „natürliche Weltansicht“ auch in Wirklichkeit einstmals der Anfang aller Philosophie gewesen sei. Er weist den Zusammenhang zwischen beiden nach und zeigt, wie aus jener die Philosophie und die ontologischen Untersuchungen erwachsen wären. Aber nicht nur damals, am Anfang aller philosophischen Bildung, wäre die natürliche Weltauffassung für sie von Bedeutung gewesen; auch heute sei sie außerhalb der Schule herrschend und bilde auch für uns den Ausgangspunkt der Untersuchungen. „. . . Eben diese Weltansicht, deren wesentlichen Inhalt wir so zusammenfassen können, erneuert sich, immer sich selbst gleich, zu allen Zeiten, und wir alle bequemen uns ihr außerhalb der Schule; wie uns so hat sie auch allen philosophischen Bestrebungen der Vorzeit als Ausgangspunkt, als Gegenstand der Bestätigung oder Bestreitung vorgelegen; ungleich den auseinanderstrebenden Ansichten der Spekulation verdient sie deshalb, selbst als eine von den Naturerscheinungen zu gelten, die als regelmäßige Bestandteile der Weltordnung die Aufmerksamkeit der Philosophie fesseln.“[1]) So rechtfertigt sich mit seiner Gewohnheit, von der natürlichen Auffassung auszugehen, zugleich auch, als ihr entlehnt, sein Substanzbegriff.

Und wesentlich mitbestimmend scheint hier auch die Naturwissenschaft gewesen zu sein. Die Metaphysik stellt sich für Lotze in gewisser Hinsicht als Fortsetzung der Naturwissenschaft dar, indem jene da beginnt, wo diese aufhört. So sagt er: „Nichts würde verbieten, die Metaphysik für die letzte Bearbeitung der Tatsachen anzusehen, welche die Erfahrungswissenschaften zu ihrer Kenntnis gebracht haben, für eine Bearbeitung, die nur andere Zwecke verfolgt, als die rühmliche und unablässige Anstrengung jener.“[2]) Die Naturwissenschaft kann ihre Aufgabe erfüllen ohne Kenntnis der wahren Natur der Dinge. „Auf die eigentümliche Natur der Elemente . . . einzugehen, deren Begriffe sie in sicherster Weise zur Gewinnung ihrer Erkennt-

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 26.
[2]) Lotze, ibid. S. 10.

nisse zu benutzen weiß, vermeidet die Naturwissenschaft.“[1]) Da hat die Metaphysik einzusetzen und das Wesen der Dinge näher zu bestimmen. Nun liegt der Naturwissenschaft die atomistische Theorie zugrunde. Die Atome aber sind selbständig existierende Wesen. „Unverändert und ungeteilt . . . bilden die Atome für den Aufbau der Erscheinungen die unwandelbar festen Punkte.“[2]) Die Naturwissenschaft glaubt damit auszukommen, daß sie die Vorgänge, auf denen für uns der Wechsel der qualitativ verschiedenen Eigenschaften der Dinge tatsächlich beruht, alle in bloßen Relationsveränderungen unveränderlicher Elemente sieht.[3]) „Und warum“, so fragt Lotze, „folgen wir nicht der erleuchteten Ansicht der Naturwissenschaft, die mit veränderlichen Beziehungen zwischen unveränderlichen Elementen zur Erklärung der mannigfachen Erscheinungen ausreicht?“[4]) Ihm gilt die Selbständigkeit der Dinge „auf die Versicherung der Naturwissenschaften hin als die nächste zur Erklärung des Naturlaufs nötige Annahme“.[5]) Die Substanz zunächst als das Selbständige und Unabhängige zu fassen, hat demnach auch die Naturwissenschaft Lotze nahe gelegt.

So ergibt sich denn als Gesamtresultat: Es liegt im Begriffe der Substanz durchaus nicht a priori die relative Selbständigkeit, so daß man von einer Vergewaltigung des Begriffes bei Lotze sprechen könnte. Lotze hat keine willkürlichen Bestimmungen in den Begriff hineingelegt, sondern er fand ihn als solchen in umfangreichem Gebrauche bereits vor: in der Geschichte der Philosophie, in der natürlichen Weltansicht und in der Naturwissenschaft. Und indem wir die Motive, die ihn zu dieser Fassung des Substanzbegriffes veranlaßt haben, überblicken, scheint uns Lotzes Auffassung durchaus näher liegend und darum berechtigter zu sein als die von Wartenberg verfochtene. Und zugleich erweist sich insoweit dessen Kritik am Monismus und der Vorwurf der petitio principii als gänzlich ungerechtfertigt. Lotze hat nichts in den Begriff der Substanz hineinzulegen

---

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 10.
[2]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 38.
[3]) Lotze, Metaphysik, S. 60.
[4]) Lotze, ibid. S. 58.
[5]) Grundzüge der Met. (3. Aufl.) § 38.

brauchen, um dann als analytische Folgerung den Monismus abzuleiten. Der Monismus Lotzes steht auf festem Fundament.

Wir gehen nunmehr an die Erörterung des zweiten Bedenkens, das Wartenberg gegen Lotzes Monismus geltend macht, und durch das er seine Grundlage vollends zu vernichten glaubt. Wartenberg sagt: „. . . Gerade den Punkt, welchen er in seinem Beweise (von der Unmöglichkeit der causa transiens und der Notwendigkeit des Monismus) stillschweigend voraussetzt und als den eigentlichen nervus probandi verwendet, hat er an einer andern Stelle seiner Metaphysik . . . in einem Sinne erörtert, der demjenigen, in welchem er ihn hier als Voraussetzung gebraucht, geradezu entgegengesetzt ist.“[1]) Hätte doch Lotze in seiner Polemik gegen Herbarts Theorie ausgeführt, daß das reine, beziehungslose Sein der Realen eine bloße Abstraktion sei; in Wirklichkeit sei das Sein der Dinge ein In-Beziehung-Stehen. In seiner Lehre vom Wirken behaupte er aber das Gegenteil seiner damaligen Ausführungen und spreche von „Wesen von unbedingter Setzung“. „Wir konstatieren also das merkwürdige Schauspiel, daß Lotze eine Lehre, die er am Eingang seiner Metaphysik energisch und erfolgreich bekämpft hatte, im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen stillschweigend wieder akzeptiert und als Voraussetzung seiner Argumentation in der Frage des Wirkens verwendet hat.“[2]) Damit habe aber Lotze den Beweisnerv der eignen Argumentation durchschnitten. Hier zeige sich eine petitio principii, eine falsche Voraussetzung, eine Voraussetzung, die Lotzes eigener anderwärts entwickelter Lehre vom Sein der Dinge widerstreite. Demnach erweise sich Lotzes Schluß auf die Unmöglichkeit des transeunten Wirkens als falsch. Der Begriff des Wirkens enthalte keinen Widerspruch: „Und weil diese Behauptung (der Unmöglichkeit des transeunten Wirkens) die einzige war, worauf Lotze seine monistische Weltanschauung gegründet hatte, so ist durch Widerlegung dieser Behauptung auch Lotzes Monismus widerlegt und beseitigt.“[3]) Denselben Einwand erhebt auch E. Wentscher gegen Lotzes Monismus: „. . . Lotze verläßt seinen eignen in der Ontologie gewonnenen Boden

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 101.
[2]) Wartenberg, ibid. S. 106.
[3]) Wartenberg, ibid. S. 123.

und baut auf dem als unhaltbar erkannten Grunde des Gegners, dem überwundenen Substanzbegriff Herbarts, weiter.“[1]) „Jene Begriffsanalyse, die aus der Tatsache des Wirkens die Notwendigkeit des Monismus erschließen möchte, ist nicht zwingend.“[2])

Die Einwendungen, die wir hier gegen Lotze erhoben sehen, scheinen auf den ersten Blick vollauf berechtigt zu sein. Sowohl im Mikrokosmus, wie in der Metaphysik geht der Erörterung der Wechselwirkung unmittelbar die Untersuchung des Begriffes vom „Sein“ voraus und endet mit der Forderung, daß die Dinge „in Beziehung stehen“ oder gar „wechselwirken“ müssen. Wie darf Lotze nun zu dem längst aufgegebenen Begriffe des „unbedingten Seins“ zurückkehren? Ist das nicht in der Tat eine petitio principii, und ist also seine Begründung des Monismus nicht mangelhaft?

Vergegenwärtigen wir uns den Gedankengang unseres Philosophen: Lotze beginnt die Erörterung des Substanzbegriffes mit einer hochwichtigen Unterscheidung: Er teilt die gesamte Untersuchung in zwei Teile. Ausdrücklich sagt er im Mikrokosmus: „. . . . Wir werden zuerst uns unsere Forderung klar machen und überlegen müssen, was jenes Sein ist, das wir von den Dingen geleistet verlangen, damit an ihnen unsere Weltauffassung jenen festen Grund finde; in zweiter Linie erst wollen wir fragen, wie die Dinge und was sie sein können und müssen, um dies Sein, dessen Sinn wir gefunden haben werden, zu genießen.“[3])

Der Gang der Untersuchung ist somit folgender: Zunächst will sich Lotze überhaupt erst „unsere Forderung klar machen, d. h. was das Sein ist, das wir von den Dingen geleistet verlangen, damit an ihnen unsere Weltauffassung jenen festen Grund finde“. Wir reden von Dingen und ihrem Sein überhaupt nur, weil uns ihre Vorstellung unentbehrlich zur Begreiflichkeit der veränderlichen Erscheinungswelt ist. Wollen wir nun Näheres über ihr Sein bestimmen, so müssen wir überlegen, welche Dienste sie uns in der Erklärung des Weltlaufs leisten sollen, welche Forderungen wir an ihr Sein zu stellen haben. Nun sind Dinge, die in reinem, beziehungslosem Sein stehen,

[1]) E. Wentscher, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie, S. 52.
[2]) E. Wentscher, ibid. S. 53.
[3]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 466.

für die Welterklärung gänzlich unbrauchbar. Ebenso unzulänglich sind die Bezeichnungen der „Bejahung", der „Position und Setzung". Alle Versuche sind vergeblich, das Sein als „beziehungslos" anzusehen; das Wesen der Dinge ist vielmehr ein „Stehen in Beziehungen". Aber Beziehungen, die wir nur zwischen den Dingen annehmen, können für die Erklärung des Geschehens gar nichts leisten. Solange die Dinge nichts merken und leiden von den Beziehungen zwischen ihnen, so lange können diese nicht den Grund einer Veränderung in ihnen und ebensowenig den einer Wirkung derselben aufeinander enthalten. Nur von seinem eignen Leiden kann jedes Wesen zur Veränderung seiner Zustände veranlaßt werden. Dies Leiden aber können sie einander nicht durch Beziehungen antun, die Veränderung des einen muß unmittelbar das Leiden des andern sein.[1]) Die Dinge müssen in unmittelbarer Wechselwirkung stehen.

Damit hätten wir die Antwort auf unsere erste Frage gefunden: „Was ist das Sein, das wir von den Dingen geleistet verlangen, damit an ihnen unsre Weltansicht eine Stütze finde?" Daß sie in unmittelbarer Wechselwirkung stehen, ist demnach nichts als die Leistung, die wir von den Dingen zur Erklärung der Wirklichkeit erwarten. So beschaffen müßten sie sein, wenn sie für die Interpretation der Wirklichkeit nutzbar sein sollen. Die Fähigkeit der Wechselwirkung ist nur ein leerer Titel, den wir den Dingen beilegen, und dessen sie sich nun würdig zu zeigen haben.

Nun beginnt die zweite Frage und damit das eigentliche Problem: „Wie können die Dinge und was müssen die Dinge sein, um eben dies Sein, dessen Sinn wir gefunden haben, zu genießen?" Daher sagt Lotze, unmittelbar nachdem er die Forderung der Wechselwirkung aufgestellt hat: „Es fragt sich, unter welcher Voraussetzung die Erfüllung dieser Forderung denkbar ist."[2]) Jetzt erst erhebt sich also nach jener Vorfrage das eigentliche Kausalproblem: Wie können die Dinge die Leistung der Wechselwirkung, die wir von ihnen fordern, vollbringen? Wie müssen sie sein, um Wechselwirkungen austauschen zu können? Wie ist es möglich, daß die Veränderung des einen unmittelbar ein Leiden des andern sei? Nun gibt uns, wie wir oben

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 484.
[2]) Lotze, ibid.

gesehen haben, sowohl die natürliche Weltansicht wie die Naturwissenschaft den Begriff selbständiger, unabhängiger Dinge. Jetzt aber haben wir durch metaphysische Untersuchung gefunden, daß, wenn Dinge zu etwas nutze sein sollen, sie in engster Wechselwirkung stehend gedacht werden müssen. Die Veränderung des einen muß unmittelbar ein Leiden des andern sein. Das aber ist bei solchen selbständigen, unabhängigen Dingen, wie sie uns gegeben sind, gänzlich undenkbar. Wir haben daher ihre Unabhängigkeit aufzugeben. Sie müssen Teile einer einzigen, sie innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sein, denn nur so ist es möglich, daß die Veränderung des einen zugleich ein Leiden des andern ist. Und damit haben wir auch die zweite der oben gestellten Fragen beantwortet. Um das Sein, das wir von ihnen fordern, auch selbst genießen zu können, müssen die Dinge Teile einer einzigen Substanz sein. Das ist in kurzem der Gedankengang, der Lotze zu seinem Monismus führt.

Diese wichtige methodische Scheidung hat Lotze an der soeben zitierten Stelle des Mikrokosmus[1]) ausdrücklich hervorgehoben. In der Metaphysik betont Lotze sie zwar nicht ausdrücklich, aber der Gedankengang des Buches weist sie doch deutlich genug auf. Zudem hat der Philosoph diese methodische Teilung auch an einer andern, der ersten nahe liegenden Stelle seines Systems vorgenommen, und hier tritt sie sowohl im Mikrokosmus wie in der Metaphysik klar hervor.

Nach zwei Seiten hin ist die Frage nach dem Sein der Dinge von Bedeutung: Einerseits ergibt sich, daß die Dinge nicht absolut selbständig und gleichgültig gegeneinander sein dürfen; sie müssen Modifikationen des Unendlichen sein. Anderseits aber müssen sie veränderlich, beharrlich im Wechsel und daher geistig sein. Diese knappe Andeutung der Entwicklung von Lotzes Spiritualismus genügt hier, wo es uns nur darauf ankommt, seine methodische Art klar zu machen. Eine ausführlichere Darlegung desselben folgt weiter unten.

Wie eben bei der Entwicklung seines Monismus, so scheidet Lotze auch hier bei der Darstellung seines Spiritualismus die beiden Teile

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 466.

der Untersuchung strenge. Im Mikrokosmus heißt es: „Denn indem wir die Veränderung des Wesens nicht nur als Eintreten eines neuen Tatbestandes an die Stelle eines verschwindenden früheren, sondern eben als Leiden bezeichnen, haben wir offenbar die Absicht anzudeuten, daß die Einheit des Wesens die zugemutete Veränderung als Beeinträchtigung seiner bleibenden Natur empfinde und abwehre.“ Und nun fährt Lotze fort: „Aber dies, was wir so verlangen, wird niemals von einem Wesen geleistet werden können, in dessen Natur wir nichts weiter voraussetzen als die Fähigkeit geändert zu werden, und zugleich die andere, nicht ganz geändert zu werden, sondern mit einem bleibenden Teile seines tatsächlichen Inhalts sich gegen die Änderung zu erhalten oder aus ihr wiederherzustellen: nur wir, indem wir Schmerz und Freude, Lust und Unlust empfinden, messen dadurch den Wert unserer inneren Zustände für unser Wesen. Nur in diesem Gefühle hat das eigentliche Leiden . . . den Ort seiner Wirklichkeit . . .“[1]) Das heißt: Die Forderung, die wir an die Dinge stellen, veränderliche Wesen zu sein, können sie nur als geistige Wesen erfüllen. In dem gleichen methodischen Sinne heißt es vorher: „Es nützt gar nichts zu sagen, man denke sich eben, daß es so sei, und habe es niemals anders gemeint; darauf kommt es vielmehr an, daß man gewiß sei, in dem Wirklichen dann auch die Bedingungen erfüllt anzutreffen, unter denen sich das, was man so denkt, leisten läßt.“[2]) Dasselbe Prinzip finden wir dann nochmals klar ausgesprochen in den zusammenfassenden Worten: „. . . Wir sahen uns genötigt, über die Natur der Dinge, die zur Begreiflichkeit des Weltlaufs anzunehmen waren, bestimmte Voraussetzungen zu machen, waren aber nicht nur außer Stand zu sagen, wie die Dinge es anfangen könnten, diesen Voraussetzungen zu genügen, sondern mußten uns bekennen, daß die Natur der Dinge, so gedacht wie wir sie denken, der Erfüllung der an sie gestellten Forderungen widerspricht.“[3]) Und dieselbe prinzipielle Trennung wird endlich noch hervorgehoben am Schlusse der Untersuchung: „Die Begriffe, durch die wir Natur und Zusammenhang der Dinge zu bestimmen

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 525.
[2]) Lotze, ibid. S. 522.
[3]) Lotze, ibid. S. 525 f.

suchen, stellen Forderungen, von denen sich teils nicht begreifen läßt, wie die Dinge, als selbstlose gedacht, es anfangen sollen, sie zu erfüllen, und von denen andernteils selbst deutlich ist, daß die Natur der Dinge, so gedacht, wie sie bisher gedacht wurde, ihre Erfüllung ausschließt."[1])

Um zu erweisen, daß auch die Metaphysik von dem gleichen Gesichtspunkte ausgeht, lassen wir einige Stellen folgen, die diese Methode zeigen. So sagt Lotze: „. . . Falls Dinge sein und zur Begreiflichkeit der Welt dienen sollen, so fragen wir, wie sie dann gedacht werden müssen, und hierauf gaben wir die Antwort, daß Wesen, Ding oder Substanz nur das Veränderliche sein könne."[2]) Und damit hat Lotze eben nur die allgemeine Forderung an die Dinge gestellt, daß sie veränderlich sein müssen. Das eigentliche Problem bleibt aber ungelöst. Deutlich kennzeichnet er daher etwas später diese gesamte erste Untersuchung als bloße Entwicklung der Forderung und kehrt ihre ganze Wertlosigkeit für die Lösung des Problems hervor: „Als wir $\alpha^1\alpha^2\alpha^3$ Zustände des a nannten, konnten wir leider darauf bauen, daß dieser Ausdruck unbeanstandet bleiben und die Erfüllung eines Postulates zu enthalten scheinen würde, dessen bloße Benennung er ist."[3]) Und ebenso sagt er gleich darauf: „Solange es dabei bleibt, daß a, wenn es in dem angeblichen Zustande α^1 sich befindet, etwas Anderes ist, als in dem Zustande α^2, solange man ferner darauf verzichtet, in α^1 und α^2 einen gleichen Rest des a anzunehmen, an dem beide nur äußerlich angehängt wären, solange man also a aufrichtig in beide Zustände ganz geraten läßt: so lange bezeichnen diese Ausdrücke nur den Wunsch oder die Forderung: es möge etwas geben, das adäquat sich durch sie bezeichnen ließe, oder das dieses Verlangen nach Identität in der Verschiedenheit, nach Beharrlichkeit im Wechsel befriedigte; nicht aber enthalten sie den Begriff dessen, was imstande wäre, diese Forderung zu erfüllen."[4]) Und erst der Abschluß der Ontologie bringt die Lösung des zweiten, eigentlichen Problems: „Wir behalfen uns mit dem Namen der Zu-

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 547 f.
[2]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 61 f.
[3]) Lotze, ibid. S. 98.
[4]) Lotze, ibid. S. 99.

stände, den wir den wechselnden Formen gaben, aber wir überzeugten uns, daß wir damit unser Verlangen nur ausdrücken, ohne es zu befriedigen.“[1]) „Wenn es Dinge geben soll mit den Eigenschaften, die wir von ihnen verlangten, so müssen sie mehr als Dinge sein; nur durch Teilnahme an diesem Charakter der geistigen Natur können sie jene allgemeinen Forderungen der Dingheit erfüllen.“[2])

Daraus dürfte zur Genüge erhellen, daß Lotze bei der Erörterung des Substanzproblems eine methodische Teilung der Untersuchung in Anwendung gebracht hat, und daß der erste Teil der Untersuchung das eigentliche Problem gänzlich unberührt läßt. Folgerecht hätten Wartenberg und E. Wentscher denselben Tadel der Inkonsequenz auch bei der Entwicklung des Spiritualismus erheben und seine — wenn auch hypothetische — Notwendigkeit anfechten müssen, da Lotze doch vorher ausdrücklich die Substanz als das Veränderliche definiert. Wir sehen jetzt, daß hier der Fehler nicht auf seiner Seite, sondern auf der Seite seiner Ausleger liegt. Sie haben die Zweiteilung in der Untersuchung übersehen. So ist es gekommen, daß sie die Vorfrage, in der Lotze erörtert, was wir von den Dingen fordern, für die eigentliche Untersuchung genommen und die Antwort, daß die Dinge wechselwirkend gedacht werden müssen, falls sie etwas zur Begreiflichkeit der Wirklichkeit beitragen sollen, für die endgültige Lösung des Substanzproblems angesehen haben. Das Aufrollen der zweiten Frage aber erscheint ihnen samt ihrer Lösung, dem Monismus, vollständig überflüssig. Sie gilt ihnen als Rückfall in den Herbartianismus; Lotze begeht damit in ihren Augen eine Untreue gegen sich selbst. Er baut auf dem Substanzbegriffe Herbarts weiter, und er hat doch ausdrücklich die Substanz als „realen Mittelpunkt aus- und eingehender Wirkungen“ definiert.[3]) Indessen dieser Ausdruck ist eben nichts als ein Titel, der von den Dingen verdient werden muß. „Realität“, sagt Lotze, „heißt für uns das Sein eines zum Wirken und Leiden Fähigen. . . Was real sein soll, muß diese Bezeichnung verdienen, dadurch daß es durch seine bestimmte, inhaltvolle Natur fähig ist, Realität im angeführten Sinne zu

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 185.
[2]) Lotze, ibid. S. 186.
[3]) E. Wentscher, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie, S. 52.

haben.“ [1]) In Wahrheit ist also durch die Erledigung der ersten Frage auch nicht die geringste Schwierigkeit gelöst, sondern das Problem nur klar vergegenwärtigt. Die Formulierung der Forderung darf nun keinesfalls für die Lösung gehalten werden. Nur die Aufgabe ist gestellt, der nachzukommen dann Sache der Dinge sein muß. In welcher Form sie diese Aufgabe erfüllen können, das zu untersuchen, ist Zweck der zweiten Erörterung. Hier kann demnach erst die endgültige Lösung versucht werden. Nach der Forderung, die wir auf metaphysischem Gebiete gefunden haben, muß der Begriff des Dinges, den wir mitbringen, so modifiziert werden, daß er ihr vollkommen entspricht. Das heißt, auf unser Problem angewandt: Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Dinge, die wir bisher angenommen, muß als Vorurteil aufgegeben werden. Die Dinge müssen Modi eines sie umfassenden Unendlichen sein. Der Monismus erweist sich demnach als unvermeidliche Konsequenz der Tatsache der Wechselwirkung. Seine Grundlage hat durch die soeben geltend gemachten Bedenken nicht im geringsten erschüttert werden können. Die erste der am Eingange dieser Untersuchung gestellten Fragen ist somit dahin beantwortet, daß sich innerhalb der Lotzeschen Weltanschauung die Notwendigkeit des Monismus ergibt.

Wir wenden uns nunmehr der zweiten Frage zu, die wir am Anfange unserer Untersuchung (S. 7) aufgeworfen haben: Läßt sich Lotzes Monismus mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Einklang bringen, und ist demnach der Monismus im Bereiche seines Systems überhaupt möglich? Solche Fragen nach der Einstimmigkeit der Lotzeschen Weltanschauung, nach der Vereinbarkeit einzelner Lehren miteinander sind von seinen Interpreten besonders gern gestellt worden. Lotzes Philosophie fordert zu solchen Untersuchungen geradezu heraus, denn sie ist weniger strenges System, als Versuch, alle das Menschenherz beunruhigenden Fragen und Zweifel zu befriedigender Lösung zu bringen. Es ist ganz natürlich, daß hier manche nebeneinander stehenden Lehren sich zu widersprechen scheinen. Dazu kommt, daß unser Denker sein Lebenswerk nicht hat vollenden können, daß ein von ihm geplanter dritter Teil des „Systems der

[1]) Lotze, Grundzüge der Metaphysik (1. Aufl.), § 26.

Philosophie", der manches wertvolle Neue geboten hätte, nicht mehr von ihm hat geschrieben werden können. Dadurch ist vor allem eine Schwierigkeit unerledigt geblieben, über die seine sonstigen Schriften sich nirgends klar äußern, und die notwendig Lösung erheischt: Die Vereinbarkeit der Immanenz der endlichen Wesen im Absoluten mit ihrer Willensfreiheit.

Wir stellen uns nun für den letzten Teil unserer Arbeit die Aufgabe zu untersuchen, ob die Immanenz der endlichen Geister im Unendlichen und ihre Willensfreiheit, zwei einander scheinbar widersprechende Lehren, sich vereinigen lassen.

Es ist zunächst erforderlich, die beiden Begriffe, deren Verhältnis zueinander wir feststellen wollen, getrennt voneinander aufs genaueste zu untersuchen. Wir haben zuerst zu prüfen, als was sich bei Lotze die Immanenz der Einzelwesen im Unendlichen darstellt, und dann zu erörtern, in welchem Sinne Lotze die Willensfreiheit lehrt. Und nachdem diese beiden Fragen erledigt sind, wird sich alsbald ergeben, ob beide Lehren miteinander verträglich sind.

Wir erörtern also zunächst die Bedeutung, die Lotze dem Begriffe der Immanenz der Dinge im Absoluten gibt. Um uns nun klar zu werden über das Beschlossensein der Dinge im Einen und ihr Verhältnis zum Unendlichen, müssen wir auf den Substanzbegriff überhaupt zurückgehen. Als was stellen sich die Dinge bei Lotze dar? Das ist die Frage, deren Beantwortung wir zuerst versuchen.

Gleich bei Beginn unserer Untersuchung des Substanzproblems wollen wir auf eine wichtige Tatsache aufmerksam machen, die von großer Bedeutung für das Verständnis von Lotzes Substanzbegriff ist: Bei Lotze gehen zwei verschiedene Substanzbegriffe nebeneinander her. Er nennt sowohl das Absolute wie auch das Einzelding Substanz, aber keineswegs univoce. Die Bedeutung der Bezeichnung Substanz ist in beiden Fällen grundverschieden. Daher ist es unumgänglich notwendig, von Anfang an diese beiden Substanzbegriffe streng zu scheiden.

Die absolute Substanz stellt sich bei Lotze dar als das vollkommen Selbständige und absolut Unabhängige, als das Unbedingte. Es ist dies der Substanzbegriff, den wir auch bei Herbart finden. Freilich hat Herbart diesen Begriff den endlichen Dingen zugesprochen, und

gerade das weist Lotze zurück: „. . . An einer andern Stelle, als wo es mir notwendig schien, behaupten sie (die Vorstellungen Herbarts) die Einheit der Vielheit auch von dem Realen. Was sie von jedem realen Wesen annehmen, das ist das, was wir von dem Einen Realen verlangen.“ [1]) Ihm allein kommt nach Lotze das wahrhafte, unbedingte Sein zu. Das Unendliche ist die absolute Substanz, ist völlig selbständig und unabhängig.

Ganz anders aber verhält es sich mit den Einzeldingen. Und so klar und einfach der Begriff der absoluten Substanz durch vollkommne Unabhängigkeit definiert ist, ebenso eigenartig ist der Begriff, den Lotze für die Einzeldinge ausgebildet hat; er erfordert deshalb, daß wir länger bei ihm verweilen. Ihn können wir nicht klar machen, ohne auf das Wesen der Dinge genauer einzugehen.

Lotze beginnt seine metaphysische Erörterung des Seins der Dinge, indem er sich die Forderungen überlegt, die wir an die Dinge zum Zwecke der Welterklärung zu stellen haben. Er geht von der gewöhnlichen Ansicht aus, der in der Empfindung das Sein der Dinge gegenwärtig ist. Eine weitere Überlegung zeigt aber ihre Unabhängigkeit vom Empfundenwerden und läßt ihn in dem „Stehen in Beziehungen“ ihr wahres Sein vermuten. Alle Einwendungen der Philosophie, das „reine Sein“ als beziehungslos, etwa als Position, Setzung oder Affirmation zu bestimmen, erweisen sich als haltlos. Es bleibt dabei: Das Wesen der Dinge ist ein „Stehen in Beziehungen“. Triftiger und begründeter aber ist die Frage, wie denn Beziehungen so zwischen den Dingen bestehen können. Es ist offenbar, daß alle Beziehungen, die nur zwischen den Dingen stattfänden, völlig bedeutungslos für sie wären. Sie müssen vielmehr einen inneren Zustand in den Dingen selbst bereits erzeugt haben. Die Dinge selbst müssen merken und leiden von den Beziehungen. An die Stelle des Begriffs der Beziehung tritt daher der Begriff des Leidens und Wirkens der Dinge. Das ist somit die Leistung, die wir von den Dingen verlangen: Sie müssen voneinander leiden und aufeinander wirken.

Nun erhebt sich die zweite Frage: Wie können die Dinge diese Leistung vollbringen? Was müssen sie sein, um die geforderte

---

[1]) **Lotze, Metaphysik (1884), S. 151 f.**

Wechselwirkung tatsächlich leisten zu können? Nach zwei verschiedenen Richtungen haben wir diese Frage zu verfolgen, und am Ende jeder der beiden Gedankenreihen finden wir eine besondere Bestimmung für die Wesenheit der Dinge. Machen wir uns beide Reihen deutlich:

Erstens: Sollen die Dinge die von uns geforderte Wechselwirkung tatsächlich vollführen, dann dürfen sie nicht selbständig, unabhängig und teilnahmlos einander gegenüberstehen. Denn es bleibt ein unlösbarer Widerspruch, daß solche Dinge sich in ihren Zuständen nacheinander richten sollen. Alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Teile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden. Die anfängliche Vorstellung einer Vielheit ursprünglicher Wesen von unbedingter Setzung und unabhängigem Inhalt geht somit über in die andere Vorstellung einer Vielheit von Elementen, deren Dasein und Inhalt durchaus bedingt ist durch die Natur und Wirklichkeit des einen Wesens, dessen unselbständige Glieder sie sind. Sie sind Modifikationen, Aktionen des einen Weltengrundes, sind Wesen „bedingter Setzung, deren Dasein, Untergang und Entstehung von der Bestimmung des Einen abhing, von dem sie ihre Natur und die Fähigkeiten ihres Wirkens besitzen.“[1]) Wir sehen also: Damit die Dinge wechselwirken können, müssen sie unselbständig sein. Diese Unselbständigkeit ist mithin die eine nähere Bestimmung, die sich für das Wesen der Einzeldinge ergeben hat.

Zweitens: In dem Begriffe der Wechselwirkung liegt der Begriff der Veränderung enthalten.[2]) Wenn a und b aufeinander wirken, so geht a in $a_1\, a_2\, a_3$, b in $b_1\, b_2\, b_3$ über. Sollen die Dinge dieses leisten, so dürfen sie weder starr und unauflöslich sein, noch auch haltlos verfließen. In jenem Falle könnten sie nur entweder sein oder nichtsein, nicht aber sich ändern, in diesem Falle aber fehlt uns das Wesen, das sich ändert, wir hätten lauter Zustände, aber kein Subjekt, das sie eint. Daraus geht hervor, daß die wechselwirkenden Dinge sich als Einheiten[3]) im Wechsel ihrer Zustände er-

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 407.
[2]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 524 f. und S. 521 f.
[3]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 178 und Metaphysik, S. 482.

halten müssen. Nun könnte zwar unser vergleichendes Denken in den Werten $a\,a_1\,a_2\,a_3$ immerhin die Glieder einer Reihe erkennen, die sämtlich nach der Konsequenz eines identischen Bildungsgesetzes zusammenhängen. Aber wodurch würde bewiesen, daß jene Werte nicht als verschiedene Wirklichkeiten, die einander ablösen, sondern als Zustände eines und desselben Wesens zu denken sind, das sich in ihnen verändert und sie durch die Kontinuität seines Vorhandenseins in ihnen zusammenhält? Für uns nun beruht die Möglichkeit, unsere inneren Erlebnisse als unsere Zustände anzusehen, garnicht auf dem allgemeinen und leeren Prädikat der Einheit, das jeder Substanz, nicht dem Ich allein, sondern auch den Dingen zukäme, sondern auf der besonderen Natur des Bewußtseins, durch die sich Ich vom Nichtich unterscheidet.[1]) „Nur in der Empfindung, die den empfundenen Inhalt zugleich als etwas für sich von uns abstößt und ihn zugleich als den unseren offenbart, wird uns klar, was damit gemeint ist, daß wir irgendein a als Zustand eines Wesens A fassen; nur dadurch, daß unsere beziehende Aufmerksamkeit Vergangenes und Gegenwärtiges in der Erinnerung zusammenfaßt, zugleich aber die Vorstellung des beständigen Ich entsteht, dem sie beide angehören, wird uns klar, was es heißt und daß es möglich ist, Ein Wesen im Wechsel vieler Zustände zu sein; dadurch also, daß wir uns als solche Einheiten erscheinen können, sind wir Einheiten.“[2]) Und so folgert denn Lotze: Wenn es Dinge geben soll mit den Eigenschaften, die wir von ihnen verlangen, d. h. die wechselwirken können, so müssen sie mehr als bloße Dinge sein. „Nur durch Teilnahme an diesem Charakter der geistigen Natur können sie jene allgemeinen Forderungen der Dingheit erfüllen.“[2]) Lotze bezeichnet die Geistigkeit der Dinge mit Vorliebe mit dem Terminus „Fürsichsein“. Darin stellt sich ihm der „allgemeine Charakter der Geistigkeit“[3]) am besten dar. Was bedeutet nun dieses Attribut der Geistigkeit, des Fürsichseins für die Dinge? „Indem etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich von anderem unterscheidet, löst es sich eben hierdurch, durch dieses sein Tun, von dem Unendlichen ab, erwirbt

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 522.
[2]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 185f.
[3]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 547.

nicht hierdurch, sondern besitzt hierin in der einzig denkbaren Weise jene Selbständigkeit eines wahrhaften Seins, die wir mit einem sehr unpassenden räumlichen Bilde aus dem unmöglichen Akte einer Transzendenz entspringen lassen.“[1]) Und ebenso heißt es im Mikrokosmus: „. . . Fürsichsein oder Ichheit ist die einzige Definition, welche den sachlichen Inhalt und Wert desjenigen ausdrückt, was wir . . . als selbständiges Sein . . . bezeichnen.“[2]) Und etwas später sagt Lotze: „Das Fürsichsein ist der positive Inhalt dieser gesuchten Unabhängigkeit.“[3]) Wir sehen also: Die Geistigkeit oder das Fürsichsein der Dinge drückt im Grunde genommen ihre Selbstheit und Selbständigkeit aus. Das Ergebnis dieser zweiten Betrachtung für das Wesen der Dinge ist demnach, daß sie veränderlich und beharrlich im Wechsel ihrer Zustände und daher geistig sein müssen, und daß sie als solche geistigen, fürsichseienden Wesen Selbständigkeit besitzen.

Überblicken wir nun unsere gesamte Untersuchung, so ergibt sich, daß wir zwei Bestimmungen über das Wesen der Dinge gefunden haben, die eine ist die Unselbständigkeit der Dinge, die andere ihre Selbständigkeit. Auf der einen Seite müssen wir, um die Wechselwirkung überhaupt zu begreifen, die Elemente als Wesen bedingter Setzung ansehen, deren Dasein, Untergang und Entstehung von der Bestimmung des Einen abhängt, von dem sie ihre Natur und die Fähigkeit ihres Wirkens besitzen; sie müssen unselbständig sein. Auf der andern Seite zeigt sich: Sollen die Dinge wirken und leiden, sich verändern, so müssen sie geistig, für sich sein, sie müssen Selbständigkeit besitzen. Wir sehen: Die eine Richtung zielt auf Verflüchtigung der Selbständigkeit hin, die andere sucht den Dingen ihre Unabhängigkeit zu sichern. Beide Richtungen streben somit auseinander. Beide Gedankenreihen sind aber, das müssen wir festhalten, vollkommen gleichwertig, und wir können nicht die eine auf Kosten der andern bevorzugen. Wenn wir die Unselbständigkeit der Dinge zu stark ihrer Unabhängigkeit gegenüber hervorheben, dann können die Dinge nicht für sich sein, d. h. keine Einheiten im Wechsel der

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 190.
[2]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 535.
[3]) Lotze, ibid. S. 548.

Zustände bilden, und es sind überhaupt keine Dinge da, die wirken. Betonen wir aber die Selbständigkeit vor ihrer Abhängigkeit, so haben wir zwar sehr schöne Dinge, aber zwischen ihnen kommt es überhaupt nie zur Wechselwirkung. Beide Begriffe sind daher unvermeidlich und durchaus notwendig, beide müssen in gleicher Weise berücksichtigt werden, beide zu ihrem Rechte kommen. Wollen wir nun aus diesen beiden einander entgegengesetzten Bestimmungen einen einheitlichen Substanzbegriff bilden, so müssen wir jene beiden auseinanderstrebenden Linien als zwei Komponenten zur Resultante sich vereinigen lassen. Die eine Komponente wäre die Selbständigkeit, die andere die Unselbständigkeit, als Resultante ergäbe sich die Mittellinie, der Mittelbegriff der „relativen Selbständigkeit."

Diese Bezeichnung der „relativen Selbständigkeit", die den Substanzbegriff der endlichen Wesen charakterisiert, ist von Lotze selber gewählt worden. So sagt er: „. . . Durch diese Form der Existenz besitzt es jene relative Selbständigkeit, die wir damit bezeichnen, daß es ‚außer Gott' sei."[1]) Ebenso heißt es an anderer Stelle: „. . . Und zwar besteht ihre ‚Realität', d. h. die relative Selbständigkeit, die ihnen zukommt, . . . darin, daß sie als geistige Elemente für sich sind."[2]) Und auch die „Metaphysik" spricht von dem „Grad relativer Selbständigkeit, den die Dinge gegeneinander zeigen."[3]) Dem Unendlichen, Absoluten gegenüber verdienen sie daher nicht den Namen der Substanz. Denn streng genommen kommt diese Bezeichnung nur dem Unendlichen zu. Die endlichen Wesen könnten wir daher zur Unterscheidung von der absoluten Substanz am besten mit Falckenberg „Halbsubstanzen"[4]) nennen. Und wenn Lotze selbst sie immer als „Substanzen" schlechthin bezeichnet, so geschieht das in der Voraussetzung, daß man diese Benennung nicht etwa mißverstehen wird. Ausdrücklich läßt er diese Bezeichnung nur „als dienliche Abbreviatur des einmal festgestellten wahren Verhaltens gelten"[5]),

---

[1]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.) § 56.
[2]) Lotze, Grundzüge der Metaphysik (1. Aufl.), § 94.
[3]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 142.
[4]) Falckenberg, Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, Bd. 125, S. 80 und Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 52, S. 96.
[5]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 482.

und es ist deshalb ganz ungerechtfertigt zu sagen, daß Lotze sich „an dem Begriffe der Substanz versündigt“ [1]), wenn er ihn auch den Dingen beilegt. Suchen wir nun am Schlusse unserer Untersuchung des Substanzbegriffes die relative Selbständigkeit dieser „Halbsubstanzen“ genauer zu definieren, so werden wir sie mit Lotzes eignen Worten bezeichnen „als Zustände, Gedanken oder Modifikationen Gottes oder des Unendlichen, jedoch als solche, die nicht nur dazu dienen, im Zusammenhang untereinander als Glieder einer Kette die Konsequenzen der Natur des Unendlichen von Punkt zu Punkt fortzupflanzen, sondern die zugleich, was sie tun und leiden, in irgendeiner Form der Zurückbeziehung auf sich selbst als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eignen Selbst genießen.“ [2]) Noch genauer als hier kennzeichnet er sie in den Grundzügen der Religionsphilosophie: „. . . Nur dasjenige Reale besitzt die offenbar hier gemeinte Selbständigkeit, welches imstande ist, eigne Zustände zu haben, die unmittelbar nicht Zustände der allgemeinen Substanz sind und Anfänge zu Vorgängen geben, die aus jener Substanz nicht fließen. . . . Ein Wesen, welches sich selbst als einheitliches Subjekt zu seinen eignen Zuständen empfindet und diese von den Zuständen anderer Wesen unterscheidet, mag zwar seiner ganzen Existenz nach durchaus ein Produkt des unendlichen Wesens sein. Nachdem es aber einmal ist, scheidet es sich eben durch die Form seiner Existenz, durch dieses sich auf sich selbst beziehende Bewußtsein, als ein eignes „Ich“ von diesem es reell bedingenden Absoluten aus, das nun ihm gegenüber mit zu dem „Nicht-Ich“ gehört. Und durch diesen Akt oder durch diese Form der Existenz besitzt es jene relative Selbständigkeit, die wir damit bezeichnen, daß es „außer Gott“ sei.“ [3]) So sind die endlichen Substanzen für sich seiende Modifikationen des Absoluten, „Wesen, die sich zu ihren eignen Zuständen als identische Träger, zum Absoluten aber als Zustände verhalten. Sie sind Zustände des Unendlichen, die selbst wieder Zustände haben.“ [4]) Sie sind selbständig, weil sie ihre Zustände in der Form der Zurückbeziehung

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 103 Anm.
[2]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.) S. 535.
[3]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 56.
[4]) Falckenberg, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, Bd. 125 S. 80.

auf sich selbst, als Erlebnisse ihres eignen Ich genießen: aber sie sind doch nur „relativ“ selbständig, weil sie ihr gesamtes Dasein einzig und allein dem Unendlichen verdanken, das sie dauernd als seine Zustände in sich hegt, dem sie ständig immanent bleiben.

Dieser Begriff der endlichen Substanz bedeutet den Herzpunkt der Lotzeschen Philosophie. Wenn man ihn nicht in seiner Eigenart erkannt hat, wie dies sogar Fechner begegnet ist[1]), und bei der Interpretation Lotzes sich gegenwärtig hält, wird man allenthalben Unklarheiten, Dunkelheiten und Widersprüche finden. Der Substanzbegriff hat dem Monismus unseres Denkers auch ein ganz eigentümliches Kolorit verliehen, hat seiner gesamten philosophischen Lehre das Gepräge gegeben, das sie von andern unterscheidet und auszeichnet. Wir suchen nun, nachdem uns der Substanzbegriff bekannt ist, den Charakter von Lotzes Monismus festzustellen.

Wenn man Lotzes Monismus durch Vergleich mit einem historischen Systeme charakterisieren wollte, so läge es vielleicht nahe, ihn neben den Pantheismus Spinozas zu stellen. Dieser Vergleich ist verlockend und ist auch zuweilen gezogen worden. In der Tat sind einige Vergleichungspunkte zwischen beiden Denkern vorhanden; es finden sich bei Lotze manche Anklänge an Spinoza, die zu einer Nebeneinanderstellung beider auffordern. Wer denkt nicht gleich an Spinoza, wenn er die Termini „Monismus“ und „Modifikation“ hört! Aber man muß sich dennoch vor einer Identifizierung der Lehren beider Philosophen hüten. Denn im Grunde genommen weisen ihre Lehren so wesentliche Unterschiede auf, und beide kommen zu so verschiedenen Resultaten, daß von einer Übereinstimmung nicht die Rede sein kann. Wir wollen die wichtigsten Punkte, in denen beide voneinander abweichen, in gedrängter Kürze hervorheben.

Zunächst zeigt ihre Methode eine bedeutsame Verschiedenheit. Spinoza stellt den Begriff der absoluten Substanz an den Anfang seiner Philosophie und will aus der Einheit des absoluten Weltgrundes die Vielheit der Einzeldinge als notwendige Folgen deduktiv

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 480.

ableiten. Sie folgen aus der Natur Gottes so, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten ist. Lotze dagegen bekämpft gerade diese progressive Methode energisch. Er geht von der durch Erfahrung gegebenen Vielheit der Erscheinungen aus und sucht sie auf regressivem Wege auf die absolute Einheit zurückzuführen. Ferner kommen der unendlichen Substanz bei Spinoza vermöge ihrer höchsten Realität unendlich viele Attribute zu, von denen wir aber nur zwei erkennen: Denken und Ausdehnung. Im Gegensatze hierzu lehrt Lotze, daß er das unendliche Reale nur in der Form des Geistigen fassen könne, und definiert: Alle Realität ist Geistigkeit. Bei Spinoza finden wir außerdem die Gleichsetzung von Gott und wirkender Natur, wie sie sich in der Formel darstellt: deus sive natura; jede Spur von Persönlichkeit ist von seinem Gottesbegriff abgestreift. Lotze dagegen legt gerade großes Gewicht auf die lebendige Persönlichkeit Gottes, die als einzige Gestalt des Daseins „für die Sehnsucht des Gemütes, das Höchste als Wirklichkeit zu fassen, in Frage kommen“ kann. Im Bereiche der Lehre Spinozas hat sodann der Zweckbegriff keine Stätte. Spinoza verbannt ihn als wertlose, ja schädliche Idee, als Vorurteil aus seiner Philosophie. Demgegenüber mißt Lotze dem Zweckbegriffe die höchste Bedeutung bei. Daß das Wertvollste zugleich das Erste und das Letzte sei, ist für ihn grundlegende Überzeugung. Alles Endliche ferner ist für Spinoza nur Modus des Absoluten, nichts für sich, während Lotze der endlichen Substanz relative Selbständigkeit zugesteht. Und damit steht es auch in Zusammenhang, wenn Spinoza den Begriff der Willensfreiheit in das Gebiet der Fiktionen verweist. Für Lotze aber ist gerade die Willensfreiheit der durchaus fundamentale Punkt seiner Weltanschauung. Lotze selbst hat eine Identifizierung seiner Philosophie mit dem Spinozistischen Pantheismus schroff abgelehnt, indem er die Unterschiede zwischen beiden in folgende Worte zusammenfaßte: „Mit der pantheistischen Verehrung der unendlichen Substanz verbindet uns nur scheinbar das gemeinsame Zugeständnis der substantiellen Einheit des Weltgrundes; die Begriffe, die wir uns über die Bedeutung des Realen gebildet haben, entfernen uns übrigens zu weit von den Gedankenkreisen des Pantheismus, als daß eine kurze Verständigung

über unser Verhältnis zu ihm noch möglich wäre. Ihm gilt als Sein, was uns nur als Erscheinung denkbar ist: die räumliche Welt mit ihrer Ausdehnung, ihren Gestalten, ihren unablässigen Bewegungen; ihm ist es denkbar, daß eine unerschöpfliche Lebenskraft des Unbedingten und Einen sich in diesen Gebilden und ihren Veränderungen Luft mache, als leiste sie dadurch Etwas; uns war alles dies nur Schatten eines wahren und übersinnlichen Seins und Geschehens; ihm konnte es daher möglich dünken, die geistige Welt als eine vereinzelte Blüte an dem starken Stamme materieller blindwirkender Realität zu fassen, uns war es undenkbar geworden, Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist, unabweisbar dagegen, alles bewußtlose Dasein und Geschehen als einen Schein anzusehen, dessen Form und Inhalt aus der Natur des geistigen Lebens entspringt. Metaphysisch würden wir nur demjenigen Pantheismus als einer möglichen Auffassung der Welt beistimmen können, der jeder Neigung entsagte, das unendliche Reale in einer andern Form als der des Geistigen zu begreifen; religiös aber teilen wir die Stimmung nicht, welche die pantheistische Phantasie zu beherrschen pflegt: die Niederdrückung alles Endlichen gegen das Unendliche, die Neigung, alles, was Wert für das lebendige Gemüt hat, nur als vergänglich, nichtig und hinfällig zu betrachten gegenüber der Majestät des Einen, auf dessen formale Eigenschaften der Größe, Einheit, Ewigkeit und Unerschöpflichkeit sich alle Verehrung konzentriert.“[1])

Wir haben die charakteristischen Merkmale, durch die Lotze sich von Spinoza unterscheidet, hervorgehoben. Wir haben auf Lotzes eignen Ausspruch hingewiesen, der uns zeigt, daß eine wohlbegründete Abneigung ihn von Spinozas Pantheismus fernhält. Wir haben all' das getan, um dadurch von Anfang an einer Gleichsetzung der monistischen Systeme beider Philosophen vorzubeugen. Es könnte nur zu Mißverständnissen Anlaß geben, könnte nur eine falsche Auffassung von Lotzes Philosophie zur Folge haben und würde uns vor allem die Lösung unsrer Aufgabe, das Verhältnis von Immanenz und Willensfreiheit zu ermitteln, erschweren, wenn nicht unmöglich machen, wollte man unter den nicht selten spinozistisch klingenden Bezeich-

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 568 f.

nungen Lotzes auch Begriffe von derselben Bedeutung vermuten, wie sie Spinoza ihnen gab. Wir werden später sehen, daß dieser Irrtum vorgekommen und für die Ausdeutung der Lehre Lotzes verhängnisvoll geworden ist.

Zum mindesten ebenso naheliegend und frei von aller Bedenklichkeit wäre ein Vergleich Lotzes mit Leibniz. In seinen ersten Schriften besonders, wo er noch den Spiritualismus lehrt, ist eine Ähnlichkeit mit Leibniz unverkennbar. Gerade ein wichtiges Moment, das ihn von Spinoza scheidet, einigt ihn mit Leibniz: Die Geistigkeit alles Realen. Von dieser Verwandtschaft spricht Lotze selbst in den ersten Schriften: „Was endlich die allgemeinere Ausmalung der Ansichten betraf, so ging ich in der Tat lieber durch das prachtvolle . . . Tor der Leibnizischen Monadenwelt.“[1]) Und im I. Bande des Mikrokosmus, wo der Monismus und der Pluralismus Lotzes noch als zwei unausgeglichene Faktoren nebeneinander hergehen, tritt die Ähnlichkeit mit Leibniz, von Lotze selbst gekennzeichnet, besonders stark hervor: „Jedes einzelne Wesen, mit abgestuften Wechselwirkungen in das Ganze der Welt verflochten, ist, wie einer der größten Geister unseres Volkes es nannte, ein Spiegel des Universum.“[2]) Nicht in gleichem Maße steht Lotze in seinen späteren Schriften Leibniz nahe; aber immerhin zeigt sich auch in ihnen, trotzdem der Spiritualismus sich verflüchtigt hat, eine gewisse Verwandtschaft mit Leibniz. Lotze selbst hat zwar gelegentlich erklärt, daß er nicht nur zu Spinoza, sondern auch zu Leibniz „sich innerlich in gar keinem Verhältnis fühle“, aber er hat doch eingeräumt, daß „tatsächliche Veranlassung genug zu dem Vergleiche vorliegt.“[3]) Und er widmet der kritischen Darstellung der Lehre Leibniz' beinahe ebensoviel Raum wie der Herbarts und knüpft daran die Entwicklung der eignen Ansichten. Deshalb ist Hartmanns Vorwurf, Lotze sei fast nirgends in eine nähere Auseinandersetzung mit Leibniz eingetreten, unbegründet. Und ebenso ungerechtfertigt ist die andere Behauptung, daß er Leibniz „gerade nicht mit Wohlwollen behandelt und interpretiert“.[4]) Diesen

[1]) Lotze, Streitschriften, S. 7.

[2]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 406.

[3]) Lotze, Brief an Strümpell bei Falckenberg, Hermann Lotze, 1. Teil 1901, S. 85.

[4]) E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie (1888), S. 16.

Eindruck macht die Behandlung nicht, die er Leibniz zuteil werden läßt.

Die ganze Art der Interpretation Leibniz' ist aber so charakteristisch für Lotzes eigne Meinung, daß wir einige Punkte hervorheben wollen, in denen er Leibniz kritisiert oder an ihn anknüpft. Es ist zunächst bemerkenswert für Lotzes eignen Substanzbegriff und charakterisiert seinen Monismus, daß er bei Leibniz auszusetzen hat: „Die Behauptung einer durchgängigen gegenseitigen Beziehung aller Weltelemente und die andere ihrer Selbständigkeit in sich steigert sie (Leibniz' Theorie) gleichmäßig bis zu einer Überspannung, die mir beide Gedanken wieder bis an die Grenze des Unverständlichen zu führen scheint.“[1]) Wir haben ja gesehen, daß Lotzes Gedankengang ebenfalls einerseits zur „Beziehung“ und der durch sie geforderten Unselbständigkeit der Dinge führt, anderseits aber zum Postulate der Selbständigkeit, daß Lotze aber beide Begriffe nicht schroff einander gegenüberstellt, sondern sie zu versöhnen und zu einen strebt und so zu Halbsubstanzen gelangt, die mit relativer Selbständigkeit ausgestattet sind. Bei ihm selbst ist also eine Lücke ausgefüllt, die ihm bei Leibniz noch offen zu stehen scheint. Sein Monismus ist frei von dem Widerspruche, der durch den unvermittelten Gegensatz jener beiden Begriffe bei Leibniz übrig geblieben ist.

Daß Lotze ferner die prästabilierte Harmonie des Leibniz von vornherein ablehnen muß, ist nur natürlich, denn sie schließt mit ihrem strengen Determinismus jede Möglichkeit der Willensfreiheit aus. Und gerade die Willensfreiheit ist für Lotze ein Faktor, der unter keinen Umständen preisgegeben werden darf. Daß für sie in Leibniz' System keine Stätte ist, muß ihm daher als erheblicher Mangel erscheinen, wie er gerade das ja auch bei Spinoza vermißt. Er gesteht deshalb: „Unbefangene Sympathie kommt daher der prästabilierten Harmonie nicht entgegen“, und bezeichnet sie als „eine unwahrscheinliche Künstlichkeit“.[2]) Aber anderseits glaubt er doch seine eigne Lehre der Immanenz der endlichen Wesen in Gott implicite bei Leibniz zu finden und zwar in dem Weltbild, wie es als

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 126.
[2]) Lotze, ibid. S. 129.

Möglichkeit vor dem Verstande Gottes schwebt, bevor es als verwirklichte Welt von dem göttlichen Wesen abgelöst für sich besteht. „Das an sich berechtigte Verlangen, Gott und Welt nicht gegensatzlos zu vermischen, hätte nicht durch diese unbegreifliche zweite Setzung, durch die Verwirklichung des früher bloß möglichen Weltbildes, sondern durch die Anerkennung befriedigt werden sollen, daß eben das die volle Wirklichkeit ist, was hier als bloße Möglichkeit und Vorfrage erscheint . . .“ So findet Lotze seinen eignen Monismus innerhalb der Leibnizschen Philosophie wieder, allerdings in Gestalt einer „bloßen Möglichkeit und Vorfrage“ (Met. S. 154).

Besonders interessant ist noch eine Interpretation, die Lotze bei Leibniz vornimmt; wir heben sie daher hier noch hervor. Lotze wirft die Frage auf, welches neue Verhältnis für Gott oder die Welt durch diese Wirklichkeit entstehe, so daß sie für besser gelten müßte, als das frühere Schweben des Weltbildes vor Gott. Und er beantwortet diese Frage aus seinem eignen Systeme heraus: „Ein Weltbild zur Wirklichkeit gelangen zu lassen, verlohnte sich dann und nur dann, wenn die Menge des Guten durch die entstehende Menge derer vermehrt wurde, die selbständige Mittelpunkte seines Genusses werden konnten; wenn das, was Gegenstand der Billigung Gottes war, nicht allein sein Gedanke blieb, sondern die Wesen, deren Bild und Begriff der gebilligte Weltplan einschloß, es selbst zu denken und zu erleben vermochten.“[1]) Das ist ein ihm durchaus eigentümlicher Gedanke. Wir finden ihn in ähnlicher Form im Mikrokosmus für die Begründung des Spiritualismus verwandt: Es widerstrebt uns die Annahme, daß die eine Hälfte des Geschaffenen, die materielle Welt, nur zum Dienste der andern Hälfte, des Reiches der Geister, vorhanden sei. Wir wünschen den „schönen Glanz der Sinnlichkeit“ auch in den Dingen selbst anzutreffen; „sollen sie nicht allein Erscheinungen in unserm Innern sein, sondern auch den Dingen eigen, von denen sie auszugehen scheinen, so müssen die Dinge sich selbst erscheinen können und in ihrem eignen Empfinden sie in sich erzeugen“ (Mikr. I, S. 398).

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 128.

Inwieweit Lotze mit dieser Interpretation des Leibniz das Rechte getroffen, wollen wir nicht untersuchen. Lotze selber läßt es dahin gestellt sein. Daß er aber davon überzeugt ist, die Ansicht wäre Leibniz jedenfalls nicht fremd, daß er überhaupt diese seine Lieblingsidee bei Leibniz wiederzufinden wünscht, das läßt doch immerhin auf eine gewisse Geistesverwandtschaft beider Denker schließen. Lotze verhält sich, wie wir sehen, zu Leibniz gar nicht so ablehnend, wie Hartmann meint. Eher könnte man Pfleiderer begreifen, der ihn dicht neben Leibniz stellt und diesen den „nächsten Gesinnungsverwandten" Lotzes nennt.[1]) Wenn wir auch nicht ganz so weit gehen, so scheint uns Lotze doch im ganzen dem Leibniz näher zu stehen als dem Spinoza, mit dem er sich selten beschäftigt. Auf jeden Fall liegt es aber nahe, Lotzes Philosophie eine Synthese der Monadologie des Leibniz und des Pantheismus des Spinoza zu nennen. Hat doch, wie bereits bemerkt (oben S. 36), Lotze selber, als Strümpell ihn so darstellte, zugegeben, daß tatsächliche Veranlassung genug zu dem Vergleiche vorliegt. Dieser Umstand würde aber noch nicht zu der Behauptung berechtigen, daß nun auch wirklich Spinoza ihn veranlaßt hätte, über Leibniz hinauszugehen. Sondern wenn Lotze wirklich von Leibniz ausgegangen ist, was nach seiner eignen Äußerung sehr fraglich scheint, so hat ihn sicherlich nicht eine Neigung zu Spinoza, sondern das Unzulängliche bei Leibniz dazu geführt, von Leibniz abzuweichen.

Am ehesten ließe sich Lotze mit dem französischen Philosophen Malebranche vergleichen. Malebranche, ein Fortbildner des Kartesianismus, zeigt in manchen Punkten, besonders in der Lehre von der Immanenz der endlichen Wesen in Gott, eine geradezu überraschende Übereinstimmung mit Lotze. In seinem Hauptwerke De la recherche de la vérité lehrt Malebranche etwa folgendes: Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß Gott bei seinen Werken keinen andern Hauptzweck haben kann als sich selbst. Absichten, die nicht so wichtig sind, hat er auch; sie gehen alle auf die Erhaltung der von ihm erschaffenen Wesen. Zum Nebenzweck kann er die Erhaltung der Geschöpfe machen. Ainsi Dieu les aime et c'est même son amour qui les conserve; car tous les êtres ne subsistent que parce que Dieu

[1]) Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung, S. 68.

les aime (IV, 1, 2). Schon hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit mit Lotze: Alle Wesen sind von Gott geschaffen und werden von ihm erhalten. Gott selbst ist die Liebe, und die Erhaltung der Geschöpfe ist ein Akt seiner Liebe zu ihnen. Gott hegt ferner, wie Malebranche lehrt, alle endlichen Wesen in sich, und auch darin stimmt Lotze mit ihm überein. Und endlich betont Malbranche, und das ist der wichtigste Punkt, in dem er sich mit Lotze berührt, daß den Dingen trotz ihrer Immanenz in Gott eine relative Selbständigkeit zukomme. Sie büßen ihre Unabhängigkeit nicht vollkommen als Teile des Absoluten ein. Deshalb ist er eifrig bemüht, seine Philosophie von dem Pantheismus Spinozas zu scheiden, und besonders darauf legt er Gewicht, daß bei ihm das Universum in Gott, nicht wie bei Spinoza Gott im Universum sei. Er ist daher nicht Pantheist im landläufigen Sinne, sondern Panentheist. Auch als Teile Gottes genießen die Dinge ein gewisses Maß von Selbständigkeit. Sein Immanenzbegriff ist daher bei weitem nicht so streng wie etwa der Spinozas, der alles Endliche zu völliger Unselbständigkeit herabdrückt.

Hierin gleicht also Lotze dem Malebranche vollkommen; auch sein Monismus ist durchaus nicht so straff wie der Spinozas. Das Einheitsband, das die endlichen Wesen als Teile umschließt, ist ein leichtes, das die Wesen nicht zu gänzlich unselbständigen Zuständen des Einen degradiert, sondern ihnen eine gewisse Unabhängigkeit läßt. Lotze lehrt ihre Immanenz im Absoluten nur, um die Wechselwirkung begreiflich zu machen. Die Selbständigkeit der Dinge wird daher durch die Immanenz auch nur soweit aufgehoben, als es eben die Tatsache der Wechselwirkung erfordert, aber nicht weiter. Diesen Gedanken müssen wir uns stets gegenwärtig halten. Wenn Lotze dennoch die endlichen Substanzen schlechthin als Modi bezeichnet, so dürfen wir diesen Begriff nicht etwa im Sinne Spinozas auffassen, sondern wir müssen uns erinnern, daß damit nur die absolute Unabhängigkeit beseitigt sein soll. „Mit der Kennzeichnung als Modi des Absoluten wird den Einzelgeistern nicht jegliche, sondern nur die unbedingte Selbständigkeit abgesprochen, die sie verhindern würde, Wechselwirkungen auszutauschen.“[1]) „Modifikation“, sagt Lotze,

[1]) Falckenberg, Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 52, S. 96.

„verneint die Selbständigkeit der Dinge dem Unendlichen gegenüber.“[1]) Aber damit ist doch nicht jede Selbständigkeit überhaupt aufgehoben. Ausdrücklich warnt er vor dieser Auffassung: „Nannten wir die Dinge „Modifikationen des Absoluten“, so ist zuzugeben, daß dieser Ausdruck gar keine Aufklärung über die bestimmte Art der Einheit enthält, die zwischen den Dingen und dem Absoluten stattfindet, oder über die Art der Abhängigkeit, in welcher sie zu jenem stehen.“[2]) Auch den Terminus „Aktion“ hat er für die endlichen Wesen nur eingeführt, um ihre Bedingtheit durch das Eine im allgemeinen zu kennzeichnen. Um die Wechselwirkung, ohne die kein Naturlauf denkbar ist, zu begreifen, muß er die selbständigen Dinge ersetzen durch Wesen bedingter Setzung, die vom Einen abhängen. Und diese Hindeutung auf die Einheit glaubt er am besten mit „Aktion“ bezeichnen zu können, denn der Begriff der actio erfordert den andern des agens. Also auch diese Benennung drückt nur die Beziehung zum Unendlichen und die Aufhebung der absoluten Unabhängigkeit, dem Einen gegenüber, aus. Völlig unangetastet bleibt aber dadurch die Selbständigkeit der endlichen Substanz ihren eignen Zuständen gegenüber. Lotzes Monismus ist kein Pantheismus, sondern, gleich der Philosophie Malebranches, ein Panentheismus.[3])

Bevor wir nun, nach Feststellung des Lotzeschen Immanenzbegriffs, auch seinen Begriff der Willensfreiheit kennzeichnen, um dann das Verhältnis beider Begriffe zueinander zu prüfen, berühren wir noch kurz eine Schwierigkeit, die sich scheinbar am Schlusse der „Ontologie“ in Lotzes Metaphysik ergibt. Gegen Ende der Ontologie stellt Lotze uns die Dinge dar einerseits als Modi des Absoluten, anderseits als für sich seiend. Aber er verfehlt nicht, uns zugleich daran zu erinnern, daß unsere Annahme von der Wirklichkeit der Dinge rein hypothetisch ist. Am Anfange unserer Untersuchung haben wir die Dinge als Träger der Erscheinungen vorausgesetzt. Was bürgt uns denn dafür, daß die Vorstellung der Dingwelt nicht eine bloße Fiktion des menschlichen Geistes, ein Hirngespinst, ist? Hat Fichte so unrecht, wenn er die Existenz der Dinge rundweg

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 529.
[2]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 20.
[3]) Vgl. auch Falckenberg, Zeitschr. f. Philos., Bd. 125, S. 79.

leugnet? Entbehrlich ist sie in der Tat, denn überall könnte der Begriff realer Dinge ersetzt werden durch den einer elementaren Aktion des Absoluten. Aber widerlegen kann man anderseits die Wirklichkeit der Dinge ebensowenig. Nur das eine steht für uns fest. Wenn die Dinge real sein sollen, so müssen sie mehr als bloße Dinge, sie müssen geistig sein. So formuliert er die Alternative: Entweder die Dinge sind, und dann müssen sie geistige Wesen sein. Oder aber sie sind überhaupt nicht wirklich, sondern nur von den Seelen vorgestellte, selbstlose Modi des Absoluten. In der Medizinischen Psychologie und im I. Bande des Mikrokosmus lehrt Lotze ohne Bedenken den Spiritualismus. Im III. Bande des Mikrokosmus aber stellt er diese Alternative auf, hält es indessen „für wahrscheinlicher, . . . daß alle Dinge wirklich in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit die Selbstheit besitzen".[1]) Über den Standpunkt der Metaphysik sind sich die Interpreten nicht einig. Man hat nachzuweisen gesucht, daß Lotze hier noch immer dem Spiritualismus nahe stehe.[2]) Im Gegensatze hierzu meinen wir, daß die Metaphysik in diesem Punkte einen Fortschritt des Denkers zeigt. Lotze kann sich hier nicht mehr dazu entschließen, den Dingen, wie früher, Beseeltheit beizulegen. Nicht einmal als wahrscheinlichere Hypothese erwähnt er ihre Geistigkeit. Und wenn er sie auch nicht, wie Hartmann[3]) meint, als „unzulässig" bezeichnet, so steht er dem Spiritualismus jedenfalls fern. Man darf jedoch, wie wir beiläufig bemerken wollen, daraus keine Schlüsse ziehen[4]), daß Lotze den Spiritualismus als „eine Phantasie" hinstellt, „der man auf die Entscheidung besonderer Fragen keinen Einfluß gestatten . . . dürfe".[5]) Denn auch in den Zeiten, wo er noch die Allbeseeltheit gelehrt hat, ist sie ihm stets eine rein esoterische Lehre gewesen, gänzlich unfruchtbar für den praktischen Gebrauch[6]),

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 536.

[2]) Neuendorff, Zeitschr. für Philos. und philos. Krit., Bd. 121, S. 36 ff.

[3]) E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie, S. 61. Im Gegensatz dazu erklärt H. S. 78, Lotze entscheide sich für den Spiritualismus.

[4]) Vgl. E. Schwedler, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 120, S. 91, 156 und 157 und Neuendorff, ibid., Bd. 121, S. 48.

[5]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 186.

[6]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 169.

und er hat sie auch damals schon als Phantasie[1]) ohne praktische Verwendbarkeit deutlich gekennzeichnet.

Das eine aber ergibt sich mit Sicherheit: Lotze stellt die Existenz der Dinge am Ende der Ontologie allen Ernstes in Frage. Und da läge es nahe, Lotze den Vorwurf zu machen, daß seine Leugnung der Dinge ja die gesamte Ontologie überflüssig mache. Hätte Lotze, statt die mühevolle Erörterung über das Wesen der Dinge zu unternehmen, nicht besser gleich zu Anfang mit Fichte die Existenz der Dinge leugnen und sich wichtigeren Problemen zuwenden können? Wozu die weitläufigen ontologischen Untersuchungen über das Sein der Dinge? Nachdem Lotze mit so großer Sorgfalt seinen Substanzbegriff entwickelt hat, raubt er dem schönen Bau, den er aufgeführt hat, das Fundament, und alles scheint in der Luft zu schweben. Wir wissen nicht recht, was wir mit diesem von uns gefundenen Begriffe der Substanz beginnen sollen. Die große Arbeit des Philosophen scheint vergebens. Aber abgesehen davon, daß Lotze uns auch für die Dinge als bloße Erscheinungen ihre nähere Begründung im Einen als dessen Modi hätte geben müssen, — hätte die gesamte Ontologie keinen Nutzen für sein System, sondern entwickelte sie uns nur alle die Probleme in ihrer vollen Schärfe und gewährte uns so einen Einblick in ihre Tiefe, wir hätten allein davon überreichen Nutzen. Denn auch das ist von hohem Werte. Aber es wäre Irrtum, wollte man darin den Gesamtwert der Ontologie erblicken, wie etwa Caspari Lotzes Verdienst mehr in seiner Art der Untersuchung als in den von ihm gebotenen Resultaten sieht.[2]) Die Ontologie findet vielmehr einen überaus wichtigen Anwendungspunkt. Man kann sogar sagen, daß das wichtigste Moment von Lotzes System, seine Lehre von der Willensfreiheit, notwendig der ontologischen Erörterung des Wesens der Dinge bedarf. Gibt es denn, wenn die Dinge geleugnet sind, nichts Seiendes mehr in der Welt? „Zwei Punkte", sagt Lotze, „würden wir für unaufheblich halten: das Dasein geistiger Wesen, die uns gleichen und . . . die Einheit des wahrhaft Seienden."[3]) Für die Seele wäre demnach, da es sich um

[1]) Lotze, Mediz. Psych., S. 132 u. 134, Mikrok. I, S. 406 und 409 f.
[2]) O. Caspari, Hermann Lotze, S. 70.
[3]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 186.

den Begriff der endlichen Substanz handelt, das Ergebnis der Ontologie zu verwenden. Und in der Tat ist die ontologische Untersuchung des Seins der Dinge für den Seelenbegriff geradezu unentbehrlich. Lotze selbst hat das Ergebnis seiner ontologischen Erörterung des Substanzbegriffes ausdrücklich auf die Seele übertragen.[1]) So erklärt er im Mikrokosmus (III, S. 535): „Es ist allerdings notwendig ..., auch die Geister gleich den Dingen als Zustände, Gedanken oder Modifikationen Gottes oder des Unendlichen anzusehen, jedoch als solche, die nicht nur dazu dienen, im Zusammenhang untereinander als Glieder einer Kette die Konsequenzen der Natur des Unendlichen von Punkt zu Punkt fortzupflanzen, sondern die auch zugleich, was sie tun und leiden, in irgendeiner Form der Zurückbeziehung auf sich selbst wieder als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eignen Selbst genießen." Und dieselbe Folgerung zieht die Metaphysik: „So wenig wir aus einer zusammenhanglosen Vielheit realer Elemente des Stoffes die Welt gebaut dachten, so wenig haben wir freilich auch die einzelnen Seelen, auf welche dieses System der Gelegenheiten wirkt, als unaufhebliche Wesen betrachtet; sie galten uns, wie jene, doch nur als Aktionen des Einen wahrhaft Seienden, bevorzugt nur durch ihre wunderbare, keiner Einsicht weiter erklärbare Fähigkeit, sich selbst als tätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen." (S. 601 f.) So definiert er schon in der Medizinischen Psychologie die Seele als „relativ feststehenden Mittelpunkt ankommender und ausgehender Wirkungen" (S. 164) und in der Metaphysik als „verhältnismäßig selbständigen Mittelpunkt ein- und ausgehender Wirkungen" (S. 486). Dasein, Untergang und Entstehung hängen ab von der Bestimmung des Einen. Sie ist kein unaufhebliches und unzerstörbares Wesen, sondern ihr Leben ließe sich als „eine Melodie mit Pausen"[2]) fassen. Aber sie hat doch die bekannte relative Selbständigkeit; sie ist „die nicht ewig unterhaltene . . . Aktion, welche . . . ein früher nicht vorhanden gewesenes Zentrum der Verinnerlichung erzeugt."[3]) Und fassen wir die Fähigkeiten der Seele mit Lotzes eignen Worten zusammen, so ist sie

[1]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 480 ff.
[2]) Lotze, ibid. S. 601 f.
[3]) Lotze, Alter und neuer Glaube, Kleine Schriften III, 1, S. 430.

„ein Wesen, welches sich selbst als einheitliches Subjekt zu seinen eignen Zuständen empfindet und diese von den Zuständen anderer Wesen unterscheidet", und als solches „zwar seiner ganzen Existenz nach durchaus nur Produkt des unendlichen Wesens. Nachdem es aber einmal ist, scheidet es sich eben durch die Form seiner Existenz, durch dieses sich auf sich selbst beziehende Bewußtsein, als ein eignes ‚Ich' von diesem es reell bedingenden Absoluten aus, das nun ihm gegenüber mit zu dem ‚Nicht-Ich' gehört. Durch diesen Akt oder durch diese Form der Existenz besitzt es jene relative Selbständigkeit, die wir damit bezeichnen, daß es ‚außer' Gott sei."[1]) So sind denn auch die Seelen Halbsubstanzen, sind Zustände des Unendlichen, die selbst wieder Zustände haben. Sie sind abhängig vom Absoluten, selbständig ihren eignen Zuständen gegenüber.

Jetzt, nachdem wir wissen, welche Stelle dem Begriffe der Seele innerhalb des Monismus zukommt, können wir prüfen, ob für die Seele, ungeachtet ihrer Immanenz im Absoluten, die Möglichkeit der Willensfreiheit überhaupt noch vorhanden ist.

Worauf gründet sich bei Lotze die Annahme der Willensfreiheit, und was versteht er unter der Willensfreiheit?

Drei Gesichtspunkte sind es, die ihn zur Annahme einer Freiheit veranlassen. Sie beruht zunächst „auf der Tatsache der Reue und Selbstverurteilung, in denen man unmittelbar die Versicherung der Möglichkeit zu finden glaubt, daß man auch früher die Wahl hätte treffen können, die man jetzt bereut, verfehlt zu haben".[2]) Er fordert die Freiheit ferner „als conditio sine qua non für die Erfüllung sittlicher Gebote, deren verpflichtende Majestät wir als die absoluteste keiner Herleitung aus irgendeiner andern Quelle bedürftige Gewißheit betrachten".[3]) Und endlich ist ihm „diese Überzeugung der durchaus fundamentale Punkt, auf welchem aller religiöse Charakter unsrer Weltansicht ruht."[4]) Die Annahme der Willensfreiheit ergibt sich für Lotze also erstens auf Grund der Ausdeutung eines inneren Erlebnisses, zweitens als ethisches und drittens

[1]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 56.
[2]) Lotze, ibid. § 60.
[3]) Lotze, ibid. § 59.
[4]) Lotze, ibid. § 59.

als religiöses Postulat. Darum ist der Determinismus aber noch nicht widerlegt. Er ist vielmehr ohne Widerspruch in sich, ist daher an sich möglich. Aber seiner Bedeutung und seinem Werte nach geschätzt, ist er widersinnig. Denn es ist ein „tiefes und unaustreibliches Verlangen unseres Geistes“[1]), daß es neue Anfangspunkte des Geschehens gibt.

In der Behauptung der Willensfreiheit sieht Lotze den Ausdruck für das Verlangen, „es müsse in der Welt auch etwas Neues geschehen, was nicht bloß Konsequenz des Früheren sei“.[2]) Daher setzt er in den einzelnen Geistern „die Fähigkeit zum Anfang neuer Ereignisreihen, also eine Freiheit des Handelns oder zunächst des Wollens“[2]) voraus. Aber es wäre verfehlt, behaupten zu wollen, frei sei jedes Wesen, das keinem äußeren Zwange unterworfen sich bloß nach der Konsequenz seiner eignen Natur entwickle. Gerade das ist festzuhalten, daß unsere Handlungen nicht bloße Entwicklungen unsrer gegebenen Natur sein sollen, sondern daß sie getan werden müssen; denn diese unsere eigene Natur ist für uns etwas Fremdes. Wir würden daher einem äußeren Zwange unterliegen und unsere Freiheit einbüßen, wenn wir nur müßten geschehen lassen, was aus dieser Natur folgt.[3]) Lotze bezeichnet daher als seine Ansicht „die vielfach verspottete Meinung von einer solchen Freiheit des Willens, wonach er zwischen zwei entgegengesetzten Entschlüssen wählen kann, ohne durch irgendein Motiv zur Wahl gezwungen zu werden.“[4]) Er lehrt die Willensfreiheit „in dem verrufenen Sinne einer völlig unbedingten Wahl zwischen a und non-a.“[5])

Den Machtbereich des Willens begrenzt Lotze von vornherein, indem er davor warnt, die unbeschränkte Freiheit des Wollens mit der grenzenlosen Fähigkeit des Vollbringens zu verwechseln. „In der Tat ist es ein Irrtum, von dem Willen mehr zu verlangen, als daß er wolle.“[6]) Immer würden es nur unsere Entschlüsse sein, die wir

---

[1]) Lotzes, Metaphysik (1884), S. 129.
[2]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 58.
[3]) Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie (1. Aufl.), § 19.
[4]) Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie (1. Aufl.), § 19.
[5]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 61.
[6]) Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl.), S. 290 u. 321.

jener Freiheit überlassen hätten. „. . . Seine (des Willens) eigentliche Natur aber ist doch nur jene Billigung, durch welche der Wollende das Gewollte sich selbst zurechnet.“[1]) Aber soll der Wille nur für die Richtung des Willensentschlusses, nicht auch für dessen Stärke ausschlaggebend sein? Die Diktate über Religionsphilosophie von 1875 äußern sich noch unentschieden. Dem Willen wirklich Intensität zuzuschreiben, dazu vermag sich Lotze hier doch noch nicht zu entschließen. Ein gänzlich wirkungsloses Wollen erscheint ihm zwar fast widersinnig, dagegen kühn und unannehmbar die Behauptung, der Wille bestimme auch seine Intensität selbst (§ 61). Erst die Diktate über praktische Philosophie (von 1878) stellen ausdrücklich die Forderung auf, daß der Wille neben seiner Richtung auch seine Intensität bestimmen müsse (§ 23).

Nun fragen wir: Darf Lotze diesen Begriff der Willensfreiheit innerhalb seiner Philosophie postulieren? Ist er verträglich mit seiner Lehre von der Immanenz der Geister im Unendlichen? Darf Lotze von den Einzelgeistern behaupten, daß sie, obwohl im Unendlichen enthalten, dennoch einen freien Willen haben, einen Willen, der sich selbst die Richtung seines Wollens und seine Intensität bestimmt? Wir wollen sehen, ob der Substanzbegriff der Seele, ob die Art ihrer Immanenz im Absoluten es gestattet, ihr Willensfreiheit beizulegen.

Wir haben gefunden, daß auch die Geister gleich den Dingen als Zustände oder Modifikationen Gottes anzusehen sind, daß sie aber zugleich, was sie tun und leiden, in irgendeiner Form der Zurückbeziehung auf sich selbst wieder als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eignen Selbst, genießen. Als Modi des Absoluten haben die Geister doch zugleich die Fähigkeit, „sich selbst als tätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen.“[2]) Sie sind Halbsubstanzen und genießen als solche relative Selbständigkeit. Sie sind nicht nur Zustände des Absoluten, sondern können selbst wieder Zustände haben. Wir haben gesehen, daß ihre Selbständigkeit nur soweit beseitigt wird, als sie der Wechselwirkung hinderlich ist. Der Immanenzbegriff ist somit kein strenger, sondern

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus III (4. Aufl.), S. 599 f.
[2]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 601.

läßt den Seelen von vornherein eine gewisse Freiheit. Und dieses Maß von Selbständigkeit und Freiheit, das Lotze den endlichen Substanzen von Anfang an wahrt, berechtigt ihn vollauf, ihnen Freiheit des Wollens beizulegen. Auch als Modi des Absoluten „behalten sie diejenige Unabhängigkeit, deren wir uns im Freiheitsgefühl bewußt sind.“[1]) Der Einzelgeist tritt damit durchaus nicht aus der Grenze heraus, die ihm gezogen ist. Jene relative Selbständigkeit läßt ihm ein kleines Gebiet offen als sein Reich, in dem er nach Belieben schalten und walten kann. Nicht die Fähigkeit des „grenzenlosen Vollbringens“ liegt ihm ja im Begriffe der Freiheit. Hätte Lotze die Dinge mit dieser Machtvollkommenheit ausgestattet, dann wäre er allerdings über das Maß dessen hinausgegangen, was sein Monismus erlaubt. Aber die Seele bestimmt nur Richtung und Intensität des Wollens. Und diese Willensfreiheit läßt die Immanenz der Geister im Unendlichen ohne weiteres zu.

Wie wäre demnach das Verhältnis der Einzelgeister zum Unendlichen zu denken? Wie können sie, die dem Unendlichen alles verdanken, dennoch in gewisser Hinsicht frei sein? Folgendermaßen stellt sich das Verhältnis der Geister zum Absoluten im Sinne Lotzes dar: Die Einzelgeister haben ihr Dasein von Gott: von seiner Bestimmung hängt ihre Entstehung und ihr Untergang ab, und von ihm besitzen sie auch ihre Natur und die Fähigkeiten ihres Wirkens. Alles, was sie ihr eigen nennen, haben sie demnach vom Unendlichen erhalten: auch die Fähigkeit des Selbstbewußtseins und des Willens. Aber das Unendliche hat sie zugleich mit der Macht ausgestattet, diese Gaben frei, nach eignem Gutdünken, zu verwenden. Es hat „ihnen . . . in engen Grenzen erlaubt, mit dieser Mitgift weiter zu schalten und besondere Zwecke zu verfolgen.“[2]) Sie stehen gewissermaßen im „Dienste“[3]) des Absoluten. Es hat ihnen Aufträge und „Aufgaben“[4]) gestellt, zu deren Erfüllung ihnen aber freies Feld gelassen ist. So sind sie „einem Strudel vergleichbar, der sich von dem umgebenden Wasser durch eigentümliche Form und Wirkung

[1]) Falckenberg, Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 52, S. 96.
[2]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 41.
[3]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 487.
[4]) Lotze, ibid. S. 142.

absondert und doch Teil des Flusses bleibt, und zugleich einem Statthalter, dem Recht und Macht von einem Höheren verliehen worden und der gleichwohl innerhalb gewisser Grenzen nach eignem Ermessen handelt."[1]) Das Einzelwesen ist, seiner ganzen Existenz nach, durchaus Produkt des unendlichen Wesens. Nachdem es aber einmal ist, scheidet es sich eben durch die Form seiner Existenz als eignes Ich von diesem es reell bedingenden Absoluten. Das heißt: Es vermag eigne Zustände zu haben, die unmittelbar nicht Zustände der allgemeinen Substanz sind und Anfänge zu Vorgängen geben, die aus jener Substanz nicht fließen.[2])

Wir haben oben bereits auf eine gewisse Ähnlichkeit Lotzes mit Malebranche hingewiesen und seine Philosophie als Panentheismus neben die dieses Denkers gestellt. Ihre volle Übereinstimmung zeigt sich gerade in ihrer Lehre von der Willensfreiheit. Auch Malebranche hält es für möglich, daß das Absolute freie Wesen als Teile in sich hege. In der Recherche de la vérité sagt er folgendes: „Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créez et qui les conserve." (IV, 1, 2) Gott drückt uns aber nur die Liebe zum Guten überhaupt ein. „Diese Liebe zum Guten im allgemeinen ist es, die wir bei unsrer besonderen Liebe zugrunde legen; sie ist nichts anderes als unser Wille. La volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. Man darf sich nicht einbilden, daß das Vermögen zu lieben, das wir besitzen, von uns komme oder von uns abhänge. Nur das Vermögen, auf verkehrte Art zu lieben, . . . hängt von uns ab. Parce qu'étant libres nous pouvons déterminer et nous déterminons en effet à des biens particuliers et par conséquent à de faux biens le bon amour que Dieu ne cesse point d'imprimer en nous, tant qu'il ne cesse point de nous conserver" (IV, 1, 3) . . . „Indessen, da alle unsre Neigungen nichts anderes sind als Eindrücke des Urhebers der Natur, die uns bestimmen, ihn und alle Dinge seinetwegen zu lieben, so können sie auch nur alsdann geordnet sein, wenn wir

[1]) Falckenberg, Zeitschr. f. Phil. und phil. Krit., Bd. 125, S. 80.
[2]) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie (2. Aufl.), § 56.

Gott aus allen unsern Kräften und alle andern Dinge um Gottes Willen aus freier Wahl unsres Wollens lieben. Aber anderseits können wir die Liebe, welche uns Gott zu ihm gibt, so mißbrauchen, daß wir durch diese Liebe etwas anderes als ihn selbst oder etwas ohne Beziehung auf ihn selbst lieben" (IV, 1, 4). Und an einer früheren Stelle sagt der Philosoph: „Notre âme peut déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne . . . Par ce mot de liberté je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent" (I, 1). Wir sehen demnach: Auch hier ist den Seelen die allgemeine Fähigkeit „zu lieben" d. h. zu wollen von Gott verliehen. Aber sie können dennoch diese allgemeine Fähigkeit frei für besondere Ziele verwenden. Sie sind, obwohl im Unendlichen enthalten und von ihm abhängig, dennoch freie Wesen.

Ziehen wir nun das Fazit aus unserer gesamten Untersuchung, so ergibt sich als Resultat, daß Lotze den im Unendlichen enthaltenen Geistern freien Willen beilegen darf. Ihre Willensfreiheit steht zu ihrer Immanenz im Absoluten bei Lotze so wenig in Widerspruch, wie dies bei Malebranche der Fall ist. Betrachten wir die Willensfreiheit als den „fundamentalen Punkt" der Philosophie Lotzes, dem gegenüber alles andere sich zu verantworten und als haltbar zu erweisen hat, so zeigt sich, daß der Monismus, den Lotze lehrt, in seiner Möglichkeit durch die Willensfreiheit nicht angetastet wird. Damit ist auch die zweite Hauptfrage unserer Arbeit, die Frage nach der Möglichkeit des Monismus, positiv beantwortet.

Wir glauben in unsrer voraufgehenden Erörterung zur Genüge dargetan zu haben, daß der Monismus Lotzes und seine Lehre von der Willensfreiheit sehr wohl zu vereinen sind. Danach muß es aber seltsam erscheinen, daß man dennoch so häufig an der Nebeneinanderstellung dieser beiden Lehren Anstoß nimmt, sie als unvereinbare Gegensätze ansieht und Lotze der Inkonsequenz zeiht. Wir erachten es deshalb für unsere Aufgabe, nachdem wir die Einstimmigkeit der Philosophie Lotzes festgestellt, auch anzudeuten, was zu diesen, wie uns scheint, unrichtigen Deutungen Lotzes geführt hat.

Einer sehr eingehenden Kritik hat Wartenberg die Möglichkeit von Lotzes Monismus unterzogen. Seine Untersuchung der Konsequenzen

des Monismus ergibt zunächst, daß „es für persönliche Freiheit in Lotzes Welt keine Stätte gibt".[1]) Lotze scheint ihm mit der Lehre von der Freiheit „eine bedenkliche Inkonsequenz" zu begehen. Und Wartenberg steht mit seinen Einwendungen nicht allein da. Auch Wahn meint: „Die Klippe, an welcher bei Lotze die Annahme der menschlichen Freiheit scheitern muß, ist nicht derartig, daß sie sich umschiffen oder sprengen ließe."[2]) Neuendorff erklärt im Einverständnis mit Wartenberg, daß „nur durch gewaltsame Inkonsequenzen es ihm (Lotze) gelingt, sie (die Freiheit) einzuführen".[3]) Und auch E. Wentscher hält Willensfreiheit und Substanzeinheit für unvereinbar.[4]) Aber Wartenberg geht noch weiter: Während hier der Monismus immerhin noch zu retten wäre, wenn man sich entschlösse, die Willensfreiheit zu opfern, wird er gänzlich widerlegt und unmöglich gemacht durch die Tatsachen der Erfahrung, „direkt durch die Tatsachen der inneren Erfahrung, indirekt auch durch die Tatsachen der äußeren Erfahrung" (S. 94).

Wir wollen nun mit besonderer Berücksichtigung des Wartenbergschen Buches, das sich Lotzes Monismus am ausführlichsten widmet, auf die Interpretation Lotzes eingehen. Wir heben eine besonders charakteristische Stelle heraus, die uns deutlich den Gesichtspunkt erkennen läßt, von dem aus Wartenberg zu seinen Resultaten gelangt. Wartenberg sagt: „Wie die Atome, als materielle Einheiten, von diesem monistischen Standpunkt nicht als selbständige Substanzen, sondern als unselbständige Teile einer metaphysischen Einheit betrachtet wurden, so können auch die denkenden, fühlenden und wollenden Subjekte als psychische Einheiten, im Sinne dieses Monismus nicht den Anspruch erheben, als selbständige Individuen betrachtet zu werden, sondern müssen sich gefallen lassen, für unselbständige Modi der absoluten Substanz zu gelten, weil ja schlechthin alles, was als Einzelnes existiert, in der substantiellen Einheit des absoluten Wesens aufgeht" (S. 71). Die Behauptung, daß

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 40 f.
[2]) J. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit. Zeitschr f. Phil. und phil. Krit., Bd. 94, S. 129.
[3]) Neuendorff, Zeitschr. f. Phil., Bd. 121, S. 38 und 68.
[4]) E. Wentscher, Das Kausalproblem in Lotzes Philos., S. 61 f.

die Atome von „diesem monistischen Standpunkt“ als unselbständig betrachtet wurden, und die daraus folgende Nebeneinanderstellung der Atome und der Seelen als gleichwertiger Faktoren ist höchst bezeichnend für den Standpunkt des Verfassers. Hier spricht sich eine Auffassung des Monismus und der Geister in ihm aus, die geradezu ausschlaggebend für seine Stellung zu Lotze ist. Wir haben oben (S. 27 ff.) gezeigt, daß Lotze bei der Erörterung des Seins der Dinge zur Tatsache der Wechselwirkung gelangt, und daß die Frage nach der Möglichkeit der Wechselwirkung nach zwei Richtungen von Bedeutung ist. Einerseits führt sie zur Unselbständigkeit, anderseits zur Selbständigkeit der Wesen. Der Verfasser hat nun entweder nur die erste Folge bemerkt, die allerdings durch die Anordnung der „Metaphysik“ rein zufällig etwas schärfer hervortritt, und die andere übersehen, oder aber er hat, was wahrscheinlicher ist, angenommen, daß Lotze die Selbstheit nachträglich an den bereits fertigen Substanzbegriff, nämlich an die Unselbständigkeit, anfüge, weil eben andere Lehren seines Systems es erfordern. Dabei ist ihm entgangen, daß es ein und dasselbe ontologische Problem ist, das sowohl die Unselbständigkeit als auch die Selbständigkeit der Dinge verlangt, daß beide Begriffe also gleichberechtigt, gleichwertig, gleichnotwendig sind. Denn mit der Aufstellung des Monismus allein wäre die Wechselwirkung ungenügend erklärt. Es ist vielmehr zugleich durchaus erforderlich, daß die Dinge als Einheiten im Wechsel ihrer Zustände geistig und für sich d. h. selbständig sind. Diese Selbständigkeit ist mithin das Resultat einer rein ontologischen Erwägung. Sie steht daher in genau demselben Range wie die Forderung der Unselbständigkeit der Dinge. Vielleicht hat es irregeleitet, daß Lotze zur Unselbständigkeit der Dinge zuerst gelangt, und daß die andere Gedankenrichtung, wie schon bemerkt, etwas mehr zurücktritt. Aber im Sinne Lotzes möchten wir hinzufügen: Es läßt sich nicht alles auf einmal sagen, und man darf auch die Umwege, die unser Denken macht, nicht für sachliche Schwierigkeiten ansehen. Lotze hätte ebensogut auch mit der zweiten Erörterung beginnen und die Selbständigkeit zuerst fordern können. Er hat sie wahrscheinlich nur deshalb an das Ende der Ontologie gesetzt, weil die idealistische Leugnung der Dinge, die er mit ihr verknüpft, wohl am besten am

Schlüsse Platz findet. Das eine also ist festzuhalten: Die Selbständigkeit liegt von vornherein ebenso im Begriffe der Substanz, wie die Unselbständigkeit; beide sind gleichnotwendig. Die Ontologie gibt uns als ihr Resultat einen Substanzbegriff, der beide in sich enthält und sich demnach als „relativ selbständig" darstellt. W. darf daher nicht von den Atomen sagen, daß sie „von diesem monistischen Standpunkt . . . als unselbständige Teile einer metaphysischen Einheit betrachtet wurden" (S. 71). Und ebenso unrichtig ist die Behauptung, die sich auf die Geister bezieht: „. . . Nach den Prinzipien seiner Ontologie ist die . . . Persönlichkeit kein selbständiges Wesen"; „nach den Grundlehren der Metaphysik Lotzes ist dies nicht der Fall" (S. 40). Nicht der Monismus oder der Immanenzbegriff, nicht die Prinzipien der Ontologie, noch die Grundlehren der Metaphysik rauben den Dingen die Selbständigkeit und machen sie zu bloßen Aktionen Gottes, sondern einzig und allein der Fichtesche Idealismus, dem Lotze sich anschließt. Hätte er den Standpunkt des Mikrokosmus noch inne, wo er Fichte noch fern steht, so hätte er auch den Dingen relative Selbständigkeit ohne Bedenken zugesprochen. In der Metaphysik leugnet er nun die Wirklichkeit der Dinge vom Standpunkte Fichtes aus, und dadurch wird natürlich auch ihre Selbständigkeit, welche die Ontologie noch zuließ, bedeutungslos. Aber die persönlichen Geister bleiben von diesem subjektiven Idealismus gänzlich unberührt, und darum bleibt auch ihre relative Selbständigkeit unangetastet. Das scheint Wartenberg indes übersehen zu haben, und das ist ein Irrtum von grundlegender Bedeutung. Die Folge davon ist, daß er Lotzes Monismus mit dem landläufigen Pantheismus identifiziert: „Es gibt in Wirklichkeit nur Ein Wesen als an sich Seiendes; . . . Lotzes Monismus ist eine Alleinheitslehre" (S. 47 f.). Und so kommt er dahin, den unzutreffenden und sehr irreführenden Vergleich mit Spinoza aufzustellen: „Lotzes Monismus hebt jede Selbständigkeit der Dinge auf und verwandelt dieselben in bloße Besonderungen der absoluten Welteinheit. — Dasselbe gilt vom Monismus Spinozas."[1]) Damit ist für Lotze das Schicksal besiegelt. Denn faßt man seinen Monismus als den spinozistischen, dann wird man natürlich überall

[1]) Wartenberg, Das Problem des Wirkens, S. 78 und Anm.

Inkonsequenzen, Halbheiten und Widersprüche erblicken. Darum haben wir oben (S. 33 ff.) so großen Wert darauf gelegt, die Verschiedenheit Lotzes von Spinoza zu erweisen, und haben seinen Monismus als Panentheismus von dem Pantheismus Spinozas scharf gesondert. Identifiziert man aber dennoch Lotzes Monismus mit dem Pantheismus, so wird man vor allem an der Willensfreiheit Anstoß nehmen. So erklärt Wahn ausdrücklich: „Lotzes pantheistische Erklärung der Wechselwirkung spricht dem Menschen die Freiheit ab und macht ihn zum bloßen Zuschauer der Gottestaten in ihm.“[1]) Und ebenso sagt Wartenberg im Hinweis auf Spinozas Determinismus: „Dies wäre die Konsequenz gewesen, die Lotze aus seiner monistischen Weltanschauung hätte ziehen sollen. . . . Nach den Prinzipien seiner Ontologie ist die wollende Persönlichkeit kein selbständiges Wesen, sondern nur ein Modus des Absoluten, eine per-sona im wörtlichen Sinne, ein unselbständiges Sprachrohr, durch welches die Stimme des ewigen Einen eine Zeitlang hindurchtönt“ (S. 39 f.). „Denn wenn jedes Einzelding nur ein unselbständiger Teil . . . des Absoluten ist, . . . dann ist klar, daß Freiheit keinem Einzelding als Eigenschaft zukommen kann . . .“ (S. 39). Gerade dieses „Wenn“, von dem alles Andere abhängt, müssen wir aber beanstanden. Und da, wie wir gezeigt haben, diese Voraussetzung falsch ist, so ist auch die Folgerung unrichtig, die daraus gezogen wird. In derselben Weise lassen sich auch die von anderen Interpreten gegen die Willensfreiheit bei Lotze erhobenen Einwendungen widerlegen, denn sie basieren alle auf der falschen Voraussetzung der völligen Unselbständigkeit der Geister.

Die gänzliche Unmöglichkeit von Lotzes Monismus folgert Wartenberg aus den Tatsachen der Erfahrung. Besonders durch die Tatsachen der inneren Erfahrung will er sie beweisen. Er legt hierbei Gewicht darauf, daß die Geister bei Lotze „unselbständige Teile“ (S. 81) des Absoluten seien. Und er zeigt nun, daß solche unselbständigen Teile kein Selbstbewußtsein haben können, und daß sich ferner aus solcher Auffassung eine Fülle von Absurditäten und Ungereimtheiten ergebe. Die Schlüsse, die Wartenberg zieht, sind in formaler Hinsicht durchaus unanfechtbar. Nur ist die Voraussetzung wieder falsch.

---

[1]) J. Wahn, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 94, S. 129.

Daß die Geister eben nicht unselbständig sind, haben wir bereits dargetan. Daß man sie aber auch nicht als „Teile“ in wörtlichem Sinne auffassen darf, darauf hat schon Hartmann hingewiesen: „Es muß jeder Gedanke fern gehalten werden, als ob das Eine wie eine Größe in eine Anzahl nebeneinander gelegener Teile zerfiele, deren Summe es wäre, oder als ob es wie ein teilbarer Stoff in verschiedenen Mengen den einzelnen Dingen zugeteilt würde.“ Er hält es daher für ratsam, „den von Lotze öfters gebrauchten Ausdruck zu vermeiden, daß die Dinge ‚innerlich gehegte Teile‘ der unendlichen Substanz . . . seien, weil das Wort ‚Teile‘ das Verständnis irreleiten kann“.[1]) Und Lotze selbst hat vor dieser Deutung wiederholt gewarnt.[2]) So bemerkt er einmal: „Was ferner die Ausdrücke betrifft, die Einzelwesen seien ‚Modifikationen‘, ‚Teile‘ oder ‚Zustände‘ des M, so sind sie alle ziemlich gleichgültig. Sie sollen vorläufig nur den Sinn des negativen Urteils haben: Die Einzelwesen sind nicht voneinander und von einem Dritten unabhängig.“[3]) Nur aus dem Substanzbegriff des Spinoza, den Wartenberg auch hier (S. 87) als den konsequenten Denker Lotze gegenüber rühmt, ließen sich diese Schlüsse ziehen. Wartenberg schafft sich daher diese Fehlerquelle selbst durch Überspannung der Abhängigkeit der Einzelwesen vom Unendlichen. Man darf nicht erst Lotze zu Spinoza hinabdrücken und dann beweisen, daß ein solcher Monismus in Absurditäten ende. Das heißt Spinoza widerlegen, nicht aber Lotze. Unser Denker darf dank seinem besonderen Substanzbegriff andere Wege gehen und muß zu andern Resultaten gelangen als Spinoza. Es ergibt sich also, daß der Monismus Lotzes durch die Tatsachen der inneren Erfahrung nicht widerlegt wird, weil die Seelen nicht „unselbständige Teile“ des Absoluten sind. Und auch das materielle Sein bildet keinen Widerspruch zum Monismus. Lassen ihn doch die Tatsachen der äußeren Erfahrung, wie Wartenberg in sehr sorgfältiger Untersuchung gezeigt hat (S. 58 ff.), ohne weiteres zu. Demnach ist Lotzes Monismus nicht „doppelt widerlegt“ und scheidet nicht aus der Metaphysik aus.

---

[1]) E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie, S. 89.
[2]) Lotze, Metaphysik (1884), S. 455 und 489.
[3]) Lotze, Grundzüge der Metaph. (3. Aufl.), § 38 Anm.

Auf eine Besonderheit unseres Problems wollen wir noch kurz hinweisen. Das Problem der Willensfreiheit steht in engstem Zusammenhange mit dem Substanzproblem und dem Kausalproblem. Nun haben wir gesehen, daß die Wechselwirkung den Monismus erfordert, daß dieser aber die Selbständigkeit nur genau so weit aufhebt, daß eben Wechselwirkung eintreten kann. Und nicht einen Schritt weiter darf der Denker gehen. Denn ein wenig zuviel, und die Dinge sind nur Zustände des Einen, sind nichts für sich. Und da sie so jede Spur von Selbstheit verlieren, ist nichts mehr da, was wirken kann. Der im Begriffe des Wirkens enthaltene Begriff der Veränderung setzt immer ein gewisses Maß von Selbstheit voraus. Es ist also ein sehr schmaler Pfad, den Lotze uns führen will. Zu beiden Seiten sind Abgründe, die er meiden muß: auf der einen der strenge Monismus, in dem alles Endliche völlig verschwindet, auf der andern die Gleichgültigkeit und starre Selbständigkeit der Dinge, die jede Möglichkeit des Wirkens ausschließt. Es liegt daher in der Natur der Sache, daß sich der Gedankengang Lotzes auf einer sehr feinen Linie bewegen muß. Daß da kleine Schwankungen vorkommen, ist bei der Schwierigkeit, diesen Weg zu gehen, nur natürlich. Der Denker wird hier und da für einen Augenblick nach der einen oder andern Seite zu neigen scheinen. Aber das kann sein Verdienst nicht im mindesten schmälern, wofern er nur glücklich zum Ziele gelangt; und das gelingt Lotze allerdings. Das muß man, besonders bei der Erörterung des Verhältnisses von Immanenz und Willensfreiheit, im Auge behalten, um Lotze unbeirrt folgen zu können und ihm vollauf gerecht zu werden. ————

Wir schließen mit einer kurzen Charakteristik der Darstellungs- und Untersuchungsweise Lotzes. Sein Stil ist gewandt und schön; Hartmann rühmt ihm „ernste, ruhige Gemessenheit und reservierte akademische Vornehmheit“ (S. 14) nach. Die Sprache Lotzes ist ein Muster der Sachlichkeit und der Reinheit des Ausdrucks. Und sie ist bescheiden; Thesen werden vermieden, der Ton der Überlegung wird stets gewahrt. Es ist für den Leser von großer Bedeutung, daß Lotze sich neben ihn mitten in die Zweifel hineinversetzt, wie sie das Leben in Bezug auf alle die einzelnen Fragen hervorbringt[1]), daß

[1]) Lotze, Mikrok. III (4. Aufl.), S. 460.

er im Interesse der Klarheit die Probleme scharf formuliert und genau nach allen Seiten abwägt. Dadurch gewinnen wir aus seinen Werken eine große Fülle von Anregungen. Wir lernen von ihm, wie man die Einseitigkeiten oberflächlicher Anschauungen zu beseitigen hat, und erhalten durch ihn allemal einen Einblick in alle Schwierigkeiten eines Problems.[1]) Und selbst Hartmann erkennt an: „. . . Seine eindringende Erörterung der schwierigsten Probleme hat reichliche Gelegenheit zu fruchtbaren Diskussionen geboten“ (S. 182). Der Lohn dieser Sachlichkeit und Genauigkeit besteht darin, daß unser Denker zu dem Gemüte des Lesers in das lebendige persönliche Verhältnis tritt, das ihm in seiner großen Bescheidenheit erstrebenswerter scheint als ein ehrenvoller Platz in der Reihe der anerkannten Philosophen. Lotze fordert vom Leser, daß er ihn beim Suchen der Wahrheit begleite, daß er mitsuche, mit ihm „gewissermaßen dialogisch den Wald der Probleme durchwandere“ [2]), bis ihn der Meister sicher ans Ziel bringt. Und selbst am Ende der Untersuchung fixiert Lotze nicht immer scharf seine Ansicht. Er verlangt vielmehr von dem Mitdenkenden zuweilen, daß er selbst die nicht ausgesprochene, endgültige Meinung erkenne. Und Lotze spinnt seine Gedankenfäden so, daß sie nach einem bestimmten Punkte konvergieren, und erwartet, daß der nachdenkliche Begleiter den Sammelpunkt der Fäden ohne Mühe findet. Daher muß man bei Lotze strengstens auf den Zusammenhang achten und im Zitieren aus seinen Schriften vorsichtig sein. Mit „Stichproben“ könnte man bei ihm alles beweisen. Es ist, wenn bei irgendeinem Philosophen, so besonders bei Lotze durchaus erforderlich, daß man zu Ende liest. Und hat Lotze schon sein Resultat gegeben, so erprobt er seine Haltbarkeit unerbittlich nach allen Richtungen hin. Mit einer peinlichen Gewissenhaftigkeit prüft er die Festigkeit der gewonnenen Ansicht. Das ist ein Zug, der den Denker adelt, und doch hat er selten Verständnis und Anerkennung gefunden. Wenn z. B. Hartmann sagt, Lotze bewege sich „in zaghaft tastender Weise auf gewundenen Bahnen, sei es, daß er in sich verengernden Spiralwindungen sein Ziel umkreist, sei es, daß er . . . gleich einem Spaziergänger einherschlendert“ (S. 14), so zeigt dieser unwürdige Vergleich,

[1]) Caspari, Hermann Lotze, S. 70.
[2]) Pfleiderer, Lotzes philos. Weltanschauung, S. 80.

wie sehr man Lotzes vortreffliche Art mißverstehen kann. Es offenbart sich in dieser Untersuchungsweise vielmehr eine ungewöhnliche Geisteskraft und eine nicht genug zu rühmende Gerechtigkeitsliebe, die durchaus die Mängel an der eignen Meinung nicht verbergen mag. Und dieser Gerechtigkeitssinn zeigt sich noch klarer in seiner Art, die gegnerischen Ansichten zu bekämpfen und zu widerlegen. Wer den Gegner in ehrlichem Kampfe besiegen will, darf sich „keine Strohpuppe zurechtmachen", um dann leichtes Spiel dawider zu haben, sondern muß sich absichtlich, und wäre es sogar mit eignen Zuschüssen, die gesammelte Kraft seiner Anschauung vor Augen halten. Diese Objektivität läßt Lotze in vollstem Maße walten. „Bei aller sachlichen Entschiedenheit und Charaktertreue oder vielleicht eben deshalb verfährt er in seinen Auseinandersetzungen stets mit nobler Leidenschaftslosigkeit, welche seine Polemik nie zu einem persönlich egoistischen Gezänke oder zu einem begehrlichen Haschen nach Lob und Anerkennung just seiner Ansichten werden läßt."[1]) Den Streit mit J. H. Fichte hat Lotze in einer mustergültig unpersönlichen Art und mit solcher Vornehmheit geführt, daß selbst sein Gegner in seiner Erwiderungsschrift bekennt, er „finde sich höchlichst geehrt durch diese Schrift („die Streitschriften") nicht allein wegen des Tones anständiger Freundlichkeit, welchen sie anschlägt, sondern auch wegen der ehrlichen Gründlichkeit seines Verfassers, überhaupt um der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit willen, welche diesen ausgezeichneten Denker nicht weniger adelt, als sein ungemeiner Scharfsinn und die seltene Gewandtheit seines Geistes."[2]) Niemals versäumt Lotze, die Vorzüge des gegnerischen Standpunktes hervorzuheben. Und so schonungslos verfährt er in der Kritik der eignen Anschauung und so gewissenhaft in der Anerkennung fremder Ansichten, daß er Widerspruch auf Widerspruch zu türmen scheint. Diese Art ist viel verkannt und seine achtungswerte Offenheit mit Undank gelohnt worden. Statt es dem ehrlich prüfenden Denker zugute zu halten, hat man ihm Inkonsequenzen und Widersprüche nachzuweisen gesucht, ihn sogar des Skeptizismus verdächtigt und so als Schwäche ausgelegt, was nichts weniger als das ist und Lob ver-

[1]) Pfleiderer, Lotzes philos. Weltanschauung, S. 79.
[2]) J. H. Fichte, Zur Seelenfrage, Vorrede.

dient. Selbst der Vorwurf der „doppelten Buchführung“ ist ihm nicht erspart geblieben, ihm, dem nichts verhaßter war als eben der wissenschaftliche Frevel, dessen man ihn zieh.

Hat Lotze doch schon früh gegen diese Doppelheit der Ansichten, wie er sie bei den Vertretern des Materialismus vorfand, energisch Stellung genommen. Er erklärt offen: „. . . Wozu jene Reflexionen (des Materialismus) uns anregen, ist das Geständnis, für eine eigentümliche Art doppelter Buchhaltung, wie sie uns jetzt so oft empfohlen wird, allerdings kein Verständnis zu haben[1]) . . . Eine solche Teilung der Meinungen, wie sie uns vorgeschlagen wird, können wir daher nicht eingehen.“[2]) Damit hat Lotze der „Doppelheit der Ansichten“ ein für allemal das Urteil gesprochen. Sie ist ihm stets als „eine unwürdige Zersplitterung unsrer geistigen Kräfte“[1]) erschienen.

Lotzes Philosophie hat ausgesprochen versöhnlichen Charakter. Sie will den alten Streit zwischen den Bedürfnissen unseres Gemütes und den Ergebnissen der Wissenschaft schlichten. Von der Welt der Tatsachen führt unser Denker uns empor, dem Ziele seiner Sehnsucht, dem Unendlichen entgegen, das versöhnen und einen soll, was hier unten miteinander streitet. Und haben wir als seine Begleiter erst einmal mit ihm die Höhe erklommen, dann schwinden auch alle die Widersprüche, die wir auf dem Wege dorthin so oft glaubten wahrgenommen zu haben, und seine Lehren stimmen harmonisch zusammen zu einer einheitlichen Weltanschauung.

---

[1]) Lotze, Mediz. Psychol. S. 36.
[2]) Lotze, ibid. S. 37, vgl. auch Lotze, Streitschriften, S. 53.

Lebenslauf.

Am 5. April 1885 bin ich, Hans Kronheim, jüdischer Religion, als Sohn des Kaufmanns Hermann Kronheim und dessen Ehefrau Hulda, geb. Ascher, in Crone a. d. Brahe geboren. Ich bin preußischer Staatsangehöriger. Nach sechsjährigem Besuch der Gehobenen Bürgerschule meiner Vaterstadt trat ich 1897 in das Kgl. Realgymnasium zu Bromberg und ein Jahr darauf in das Kgl. Gymnasium daselbst ein, das ich im März 1904 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Dann studierte ich sieben Semester gleichzeitig an der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität und an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin und ein Semester an der Kgl. Georg-August-Universität zu Göttingen. In meinen philosophischen und philologischen Studien haben mich u. a. namentlich gefördert die Herren Professoren Baumann, Cassirer, Diels, Paulsen, Rahlfs, Riehl, Stumpf, Vahlen, in den theologischen die Herren Drr. Baneth, Elbogen, Maybaum und Yahuda. Allen meinen hochverehrten Lehrern fühle ich mich zu Dank verpflichtet. Insbesondere spreche ich an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank Herrn Prof. Falckenberg aus, der mir bei der Anfertigung der vorliegenden Arbeit mannigfache Anregungen hat zuteil werden lassen.